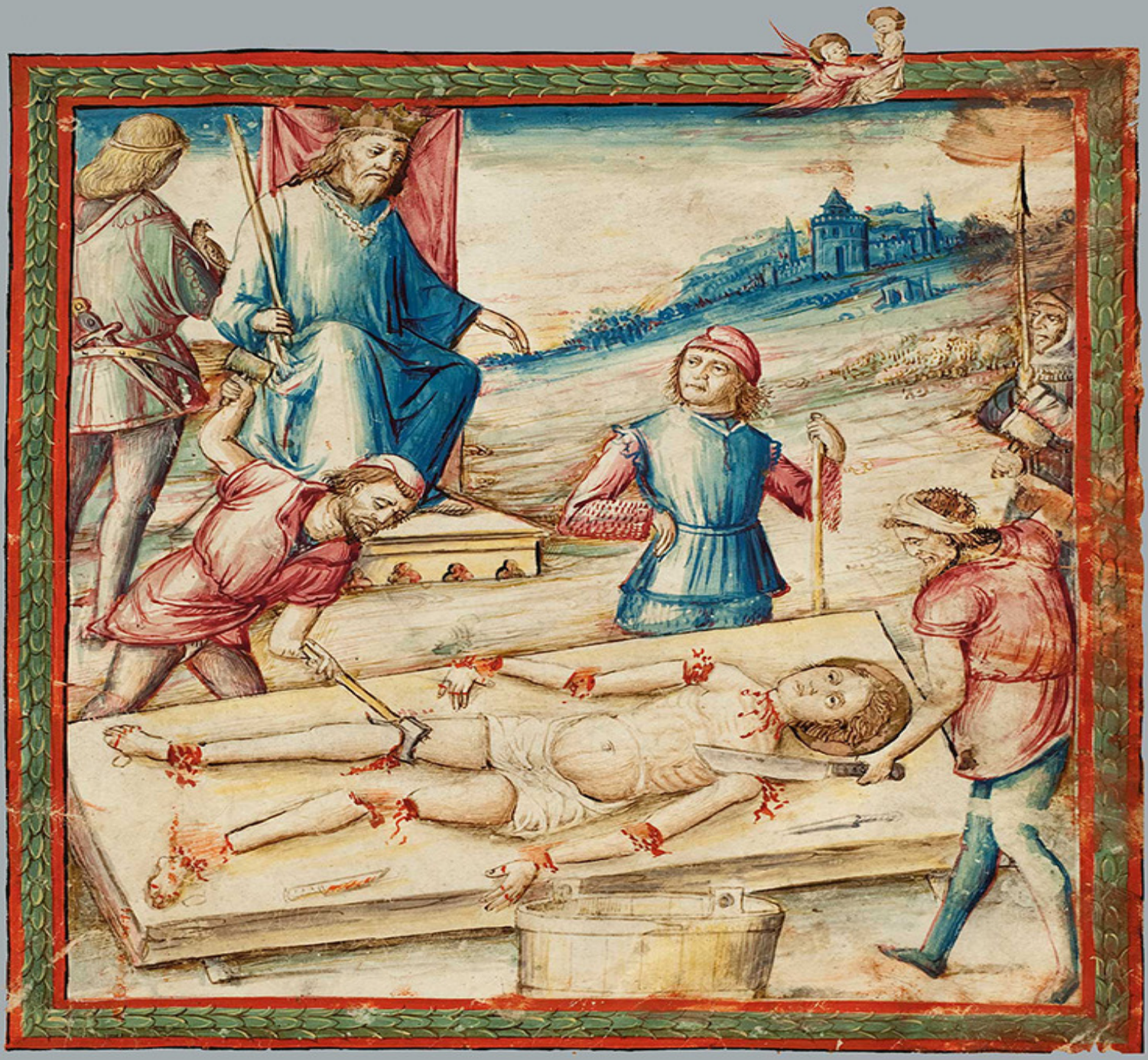


Adriano Prosperi

Delitto e perdono

La pena di morte nell'orizzonte mentale dell'Europa cristiana. XIV-XVIII secolo

Nuova edizione riveduta

Piccola Biblioteca Einaudi

Adriano Prosperi

Delitto e perdono

La pena di morte nell'orizzonte mentale dell'Europa cristiana. XIV-XVIII secolo

Nuova edizione riveduta

Piccola Biblioteca Einaudi

Ladri di Biblioteche

Adriano Prosperi

Delitto e perdono

La pena di morte nell'orizzonte mentale dell'Europa cristiana
XIV-XVIII secolo

Nuova edizione riveduta

Einaudi

Elenco delle illustrazioni

1. «Questa mattina si appiccano»: manifesto affisso in piazza a Bologna il 14 marzo 1673 in occasione dell'esecuzione di Paolo Cantelli.
   Bologna, Biblioteca Arcivescovile.
2. Bando a stampa «Sancta Maria succurre miseris», Napoli, 1725.
   Napoli, Archivio Storico diocesano.

3-4. Anonimo, due «tavolette» con tre momenti della Passione, 1590-1610 circa.
   Ascoli Piceno, Pinacoteca Civica.

5. Come il frate deve mostrare il crocifisso al condannato, in *Constitutio penalis Bambergensis*, Mainz, 1507.
   Monaco, Bayerische Staatsbibliothek.
6. Giovanni della Carriola, frontespizio dell'opuscolo *Morte di Marzia Basile*, Napoli 1603.
   Napoli, Fondazione Biblioteca Benedetto Croce, 95 C 22 bis.
7. *Il boia consegna la testa di san Giovanni Battista*, incisione, Confraternita di San Giovanni Decollato di Milano, XVIII secolo.
   Collezione privata.
8. Esecuzione di John Williams, Peter Peterson, Francis Frederick e John P. Rog, incisione, Boston, 1819.

Appendice iconografica.

1. Giotto, *Desperatio*, affresco, 1306.
   Padova, Cappella degli Scrovegni. (© 2016. Foto Scala, Firenze).
2. Filippo Dolciati, attribuito a, *Storia di Antonio di Giuseppe Rinaldeschi*, tempera su legno, 1502.
   Firenze, Museo Stibbert. (© 2016. Foto Scala, Firenze).
3. Cristoforo di Jacopo da Bologna, *Flagellazione, Crocefissione, Martirio dei santi Lorenzo e Biagio*, tavoletta, 1360 circa.
   Stoccarda, Staatsgalerie.

4. Giovanni di Paolo, cerchia di, *Decollazione di san Giovanni Battista*, tavoletta n. 105, XV secolo.

   Siena, Archivio di Stato, Archivio della Compagnia di San Giovanni Battista della Morte.

5. Cristoforo de Predis, scena di tortura e di condanna in una città medievale, miniatura, 1470.

   Modena, Biblioteca Estense, *De Sphaera d'Este*, f. 6*v*. (© 2016. Foto White Images / Scala, Firenze).

6. Niccolò dell'Arca, *Compianto sul Cristo morto*, terracotta, 1463.

   Bologna, Chiesa di Santa Maria della Vita. (© 2016. Foto De Agostini Picture Library / Scala, Firenze).

7. *Questa sie la forma e 'l modo come se debbeno ordinare et disporre quelle persone che deno andare a confortare et a consolare le persone iudicate a morte*, preambolo del libro I, miniatura, Bologna, seconda metà del XV secolo.

   New York, Pierpont Morgan Library, ms M. 188 f. 5*r*. (© 2016. Foto Corsair, Pierpont Morgan Library / Scala, Firenze).

8. Piero della Francesca, *Polittico della Misericordia*, tempera su tavola, 1445 circa, tavola centrale.

   Sansepolcro, Pinacoteca comunale. (© 2016. Foto Scala, Firenze).

9. Tre condannati e tre confortatori, sullo sfondo una città**,** ex voto, XVI secolo.

   Napoli, Museo degli ex voto, Santuario Madonna dell'Arco in Sant'Anastasia. (Foto del Museo).

10. Scena di tortura, ex voto per grazia ricevuta di Giovanni Zaya, 1599.

    Napoli, Museo degli ex voto, Santuario Madonna dell'Arco in Sant'Anastasia. (Foto del Museo).

11. Scena di esecuzione a Ferrara, miniatura, 1506.

    Ferrara, Biblioteca Ariostea, ms cl. I, 404, cc. 16*v*-17*r*. (Foto della Biblioteca).

12. La preghiera del condannato, dall'*Orazione da recitarsi per l'assistenza ai condannati a morte*, XVIII secolo.

    Bologna, Archivio Arcivescovile.

13. Jacopino del Conte, *Predicazione di san Giovanni Battista*, dipinto murale, 1538.

    Roma, Oratorio dell'Arciconfraternita di San Giovanni Decollato. (© 2016. Foto Scala, Firenze).

14. Stemma della Conforteria bolognese: ovale con immagine di boia che taglia la testa al condannato e la scritta «Sacrae Consolatorum Scholae Bononiae Patronus (c.s.)», XVIII secolo.
    Bologna, Biblioteca Arcivescovile.
15. *Decollazione di san Giovanni Battista*, incisione di Silvestro Neri, disegno di Domenico Fratta, Bologna, 1733.
    Collezione privata.
16. Madonna della Conforteria bolognese, miniatura, 1562.
    Bologna, Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio, ms Fondo Ospedali dell'Archiginnasio.
17. Innocente Alessandri, *L'eretico convertito: Michele Paleologo sul patibolo convertito da san Filippo Neri*, incisione, Venezia, 1792.
    Collezione privata.
18. *Rogo di suor Geltruda e di Ignazio Barberi*, in Antonino Mongitore, *L'atto pubblico di fede solennemente celebrato nella città di Palermo a 6 aprile 1724 dal tribunale del S. Uffizio di Sicilia*, Palermo, Epiro, 1724.
    Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, in deposito presso Fondazione Firpo, Fondo Antico, coll. Firpo 1684. Su concessione del Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo.

Premessa

La pena di morte è una realtà di lunga, lunghissima durata: interminabile, sempre riemergente, forse incancellabile. Una realtà complessa, un fatto di cultura: come ha osservato lo storico Louis Gernet, se mettere a morte qualcuno per via di giustizia fosse «una soluzione puramente materiale del problema della responsabilità e nulla piú che la manifestazione brutale di una passione quasi istintiva, la visita al giardino dei supplizi interesserebbe solamente come semplice curiosità»[1]. Il modello di «studio semantico» da lui proposto nella sua grande «thèse» di quasi un secolo fa resta un caposaldo fondamentale per chiunque si accosti a questa materia[2]. E giustamente chi ne ha ripreso le indicazioni per raccontare la storia della pena capitale nel mondo antico ha scritto che «poche cose piú della scelta dei modi di applicare la pena di morte aiutano a capire le piú profonde convinzioni religiose di un popolo, le sue piú remote necessità psicologiche, le sue angosce piú nascoste, il suo modo d'intendere la convivenza civile»[3].

Nel mondo, nonostante il periodico affiorare di buoni propositi, le vecchie e nuove lotte degli abolizionisti e la recente «moratoria» indetta dall'Onu, si continua a praticare l'uccisione legale. È un fatto, tuttavia, che si tratta di una pratica in lento declino. Il rapporto 2013 dell'associazione «Nessuno tocchi Caino» registra 40 Paesi dove è ancora in vigore: uno solo in Europa – la Bielorussia. Nel continente americano la pena sopravvive in alcuni degli Stati Uniti. L'Asia resta il continente col maggior numero di esecuzioni. Nel piú importante dei suoi Paesi, la Cina, in cinque anni la cifra degli ammazzati sui patiboli è calata di circa il 50 per cento. C'è una tendenza verso una lenta diminuzione, forse irreversibile.

Ma come che sia quella che qui si presenta non è un'altra versione dei molti tentativi di racchiudere una tale materia in un disegno compiuto: il

consuntivo finale è rinviato al giorno in cui l'umanità intera avrà voltato pagina su questo punto e si volgerà al passato per cercare di comprenderlo. È piuttosto un tentativo di analizzare la complessità dei legami che un'intera cultura ha instaurato coi condannati in carne e ossa rendendoli figure centrali del suo universo simbolico. Bisogna tener conto per questo della condizione liminale in cui è costituita la persona su cui si abbatte una sentenza di morte per via di giustizia. In lei il ponte che unisce i viventi ai morti prende la consistenza di un concreto essere umano, qualcuno che mentre ancora vive già appartiene al mondo dei morti, per una sentenza di un tribunale. È una condizione che non assomiglia se non in apparenza a quella del malato terminale, una figura familiare al nostro presente perché incarna una condizione in qualche modo simile di esperienza di un presente senza futuro. Quella del condannato ha tratti specifici del tutto diversi per ciò che riguarda il suo rapporto con gli altri: della sua morte non si potrà incolpare una causa impersonale. La natura o il caso non c'entrano: sono i suoi simili, siamo noi stessi che attraverso i dispositivi di una legge e di un potere che ci rappresenta o anche semplicemente per via della nostra appartenenza a una storia, una cultura, una tradizione piú o meno ereditate e condivise, portiamo la responsabilità della sua morte. Questo sentimento di corresponsabilità permette di capire il deposito di sensi di colpa affioranti nei sogni e nelle visioni di cui sono ricche la storia delle superstizioni e la letteratura dei miracoli. Lo scopo di questo libro è provare a comprendere al prezzo di quali investimenti la cultura cristiana medievale sia riuscita a intrattenere abitualmente rapporti pacificati col pensiero e con le figure concrete dei morenti per via legale.

La storia che si cercherà di esplorare appartiene all'epoca della cristianizzazione della morte come pena. Nata sul tronco della Bibbia ebraica, la cultura del cristianesimo europeo ha dovuto fare i conti non solo col divieto di uccidere imposto dal quinto comandamento biblico ma soprattutto con alcuni fondamentali precetti dei Vangeli, la non violenza e il perdono. Tutto questo ha rappresentato un problema per una religione che, per diffondersi e durare, ha trovato accordi e compromessi con leggi, costumanze, forze e tradizioni d'ogni genere – fino ad assumere essa stessa tra i poteri della terra un potere riservato e speciale. In questo percorso una religione che prometteva la via, la verità e la vita ha dovuto fare appello a risorse culturali particolarmente elaborate per legittimare il ricorso alla

morte come pratica legale. Da qui la grande ricchezza delle argomentazioni teoriche e delle soluzioni pratiche grazie alle quali l'omicidio legale ha trovato la sua sede nei luoghi piú eminenti della città cristiana e si è trasformato in un potente strumento di emozioni religiose.

Nel corso di una ricerca che mi ha accompagnato a intermittenza per anni ho contratto numerosi debiti di riconoscenza. Elencarli sarebbe troppo lungo. Ma debbo almeno ricordare il nome dell'amico che mi propose il tema nel lontano 1982: Pier Cesare Bori. Mi resta il rimpianto di non potergli portare il lavoro finito.

[1] LOUIS GERNET, *Dell'esecuzione capitale: a proposito di un'opera recente*, in ID., *Antropologia della Grecia antica*, a cura di Riccardo Di Donato e con prefazione di Jean-Pierre Vernant, trad. it. Mondadori, Milano 1983, pp. 251-84, cfr. in particolare p. 270 (l'edizione francese dell'*Anthropologie de la Grèce antique* curata da Di Donato è uscita a Parigi per l'editore Maspero nel 1968).

[2] ID., *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce (étude sémantique)*, Ernest Leroux, Paris 1917.

[3] EVA CANTARELLA, *I supplizi capitali. Origine e funzioni delle pene di morte in Grecia e a Roma*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 9.

Tavola delle abbreviazioni

AABo	Archivio Arcivescovile di Bologna.
ACMo	Archivio Capitolare di Modena.
ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma.
ASBo	Archivio di Stato di Bologna.
ASCMo	Archivio Storico del Comune di Modena.
ASDFe	Archivio Storico Diocesano di Ferrara.
ASDNa	Archivio Storico Diocesano di Napoli.
ASFi	Archivio di Stato di Firenze.
ASGD	Archivio dell'Arciconfraternita di San Giovanni Decollato, Roma
ASLu	Archivio di Stato di Lucca.
ASMo	Archivio di Stato di Modena.
ASPi	Archivio di Stato di Pisa.
ASPe	Archivio di Stato di Perugia.
ASR	Archivio di Stato di Roma.
ASRa	Archivio di Stato di Ravenna.
BABo	Biblioteca Arcivescovile di Bologna.
BAMi	Biblioteca Ambrosiana, Milano.
BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana.
BCA	Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio, Bologna.
BCAL	Biblioteca Corsiniana dell'Accademia dei Lincei, Roma.
BCSi	Biblioteca Comunale di Siena.
BNCFi	Biblioteca Nazionale Centrale, Firenze.
BNP	Bibliothèque Nationale, Parigi.
BTMi	Biblioteca Trivulziana, Milano.

DBI	*Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1960-2011.
MGH Schriften	*Schriften der Monumenta Germaniae Historica*, Deutsches Institut für Erforschung des Mittelalters, Stuttgart 1938-.
MHSI	*Monumenta Historica Societatis Iesu*, Madrid 1894-1925, Roma 1932-.
PL	*Patrologiae cursus completus. Series Latina*, a cura di J.-P. Migne, Paris 1844-64.

DELITTO E PERDONO

En fait, le châtiment supérieur a toujours été, à travers les siècles, une peine religieuse.

ALBERT CAMUS, *Réflexions sur la guillotine*.

PARTE PRIMA

Condannare e perdonare

Introduzione
La giustizia: vendetta o riconciliazione

Nella notte tra il 1° e il 2 maggio 2011 il presidente degli Stati Uniti Barack Obama è apparso in televisione per un evento straordinario e ha annunciato alla nazione e al mondo la morte di Osama bin Laden. Le sue prime parole sono state: «Justice has been done», giustizia è stata fatta. La notizia ha suscitato entusiasmo negli Stati Uniti, stupore e incertezza all'inizio, poi via via critiche sempre meno velate in Europa, specialmente in Italia. Mentre da un capo all'altro degli Stati Uniti tutta la brava gente americana («good people») scendeva in strada per festeggiare l'eliminazione di un «evil monster», come scriveva Jeff Jacob nel suo commento sul «Boston Globe», il gesuita Federico Lombardi portavoce della sala stampa vaticana commentava severamente che «di fronte alla morte di un uomo un cristiano non si rallegra mai». E dopo giorni di commenti imbarazzati e di approvazioni a mezza bocca, il giornalista Vittorio Zucconi dedicava una lunga corrispondenza dagli Stati Uniti sul quotidiano «la Repubblica» a cercar di dimostrare che in quel caso si era dovuto procedere cosí perché l'ipotesi dell'arresto e del giusto processo legale non era praticabile[1]. Dietro queste reazioni assai tiepide c'erano diverse ragioni, talvolta legate anche alla cronaca immediata: per l'Italia, ad esempio, va detto che qui la notizia aveva oscurato un altro evento molto atteso, la celebrazione in Piazza San Pietro dell'annuncio della beatificazione di papa Wojtyła. Ma in generale quelle che emersero allora furono resistenze profonde, che andarono al di là delle riserve politiche e culturali già note nei confronti della «giustizia imperiale» degli Stati Uniti, cioè la tendenza statunitense a legittimare azioni di guerra nel mondo con la tesi della giustizia come speciale missione della democrazia americana[2]. L'occasione aveva fatto affiorare una differente cultura della giustizia che non condivideva l'idea della vendetta come diritto dell'offeso nei confronti

dell'offensore. Il fatto può apparire singolare a chi sa che ai due lati dell'Atlantico domina una stessa base di concezioni e pratiche cristiane. E vi è da millenni familiare il collegamento tra giustizia e guerra, nel senso che quella combattuta contro il nemico esterno e quella contro chi infrange le leggi dall'interno vi sono considerate come i volti diversi di una stessa e identica battaglia. Né si può dire che manchino nella storia europea casi antichi e recenti di festeggiamenti religiosi per la morte di nemici: valga per tutti il Te Deum solenne che a Roma festeggiò la strage di protestanti della notte di San Bartolomeo nel 1572. E tuttavia resta il fatto che il caso dell'uccisione di Osama bin Laden aveva portato alla luce una divaricazione di sensibilità e di comportamenti.

L'episodio ha riproposto un dilemma antico che si affaccia da tempo nella coscienza della nostra epoca: che fare del nemico vinto? In termini di rapporti di forza la questione fu proposta con lucida nettezza da Machiavelli nella pagina dei *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio* dove si chiede come si possa «comporre una città divisa», se eliminando il nemico vinto o cercando una pacificazione. Machiavelli esaminò le tre diverse soluzioni possibili per il suo Principe: eliminare fisicamente l'avversario («ammazzargli»), espellerlo («rimuovergli dalla città»), stringere con lui un accordo di pace se promette di non ribellarsi («fare pace […] sotto obblighi di non offendere»)[3]. Machiavelli sconsigliava la terza ipotesi: la memoria del sangue versato avrebbe reso fragile la durata della pace raggiunta con l'uso della forza. Il modo in cui la pratica del potere ha seguito questa regola non ha bisogno di essere illustrato. Ma col secolo XX, le due guerre mondiali e i conflitti ideologici, sociali ed etnici scoppiati nel mondo decolonizzato, la questione si è ripresentata in termini quantitativamente e qualitativamente diversi, tali da richiedere nuove riflessioni: la città da ricomporre sanando lacerazioni politiche e sociali ha oggi le dimensioni del mondo globalizzato. E qui l'espulsione e l'eliminazione fisica del nemico vinto implicano problemi generali diversi da quelli delle città-stato del Rinascimento italiano. Né si può trascurare il fatto che le costituzioni democratiche e i principî di libertà diffusi nel mondo rendono difficile il ricorso aperto alla violenza tipico dei poteri assoluti d'altre epoche. Dove però l'assetto del potere e la distrazione o il consenso dell'opinione pubblica lo consentono, le etnie minoritarie e gli oppositori perdenti sono

tuttora colpiti duramente, fatti oggetto di veri e propri genocidi, costretti a migrazioni collettive imponenti. Seguono poi le fasi di difficili ricomposizioni: della convivenza, della memoria. Nel mondo post-seconda guerra mondiale c'è un passato che non passa, quello della Shoah ebraica, dei genocidi e delle stragi di massa. Qui la giustizia dei tribunali ha lasciato aperte ferite immense. Ci si chiede se siano possibili pacificazioni raggiunte attraverso forme di rielaborazione collettiva delle cause di lacerazione. Si riflette sulla vicenda del Sudafrica, uno Stato uscito da un regime di separazione e di subordinazione razziale, dove si è sperimentato il ricorso all'opera delle Commissioni per la verità e la riconciliazione.

Ma le reazioni all'eliminazione fisica di Osama bin Laden hanno fatto affiorare un'opposizione sostanziale su quale sia la funzione della giustizia: vendetta o ricomposizione, eliminazione fisica del malvagio o punizione che gli permetta di pentirsi e rigenerarsi moralmente. Tra questi estremi oscilla da sempre la bilancia della giustizia che nella ricerca di una retribuzione adeguata al delitto ritorna periodicamente alla legge del taglione[4]. È una antica linea di frattura all'interno di una radice culturale comune: quella del codice classico, ebraico e cristiano che ha dominato la nostra cultura per millenni. Qui la pena di morte si è iscritta fin dagli inizi sotto il segno del sacro[5]. Nell'epistola di san Paolo ai Romani, il testo fondamentale dell'idea cristiana di giustizia, la punizione è l'esercizio della vendetta divina da parte dell'autorità terrena stabilita da Dio (*Rm* 12,19 e 13,1). E nella Bibbia ebraica citata da san Paolo il Signore dice: «Mia sarà la vendetta, io retribuirò» (*Dt* 32,35; *Rm* 12,19). Nella Grecia antica il termine usato per «giustizia» era «τιμωρία», una parola che aveva il significato primario di «vendetta». Fu per bocca di Socrate che Platone nel *Protagora* distinse la punizione legale dalla vendetta: e questo è stato segnalato come «one of the most momentous discoveries ever made by humanity»[6]. Si contrappongono due interpretazioni di un'idea comune della giustizia: se debba essere vendetta o perdono. E questo è un dato specifico della tradizione cristiana in materia di giustizia o meglio un modo cristiano di declinare un carattere originario dell'idea di giustizia: che è di per sé portatrice nella cultura cristiana di due istanze diverse e tra di loro opposte. Abbiamo da un lato quella della «buona novella» (Vangelo) che supera la Legge e dall'altro quella della soggezione alle leggi e ai poteri di questo mondo. Da un lato sta la fede del perdono, quella che cancella la pena

biblica della lapidazione per l'adultera e propone nella Preghiera al Padre la norma del perdono scambievole tra Dio e gli uomini; e dall'altro c'è l'ossequio della Chiesa cristiana al potere politico definito di origine divina: «Non c'è potere se non da Dio» («Non est enim potestas nisi a Deo», *Rm* 13,1-2). L'ipotesi da cui partiamo è dunque quella che dalla stessa radice cristiana si siano sviluppate due piante diverse. Ma era veramente identica quella radice?

Né questa è la sola domanda o la piú importante che si pone davanti a quello che abbiamo individuato come un nodo cristiano: l'amministrazione della giustizia penale e il ricorso alla pena di morte nelle culture cristiane devono fare i conti con un dato primario, il fatto che il dio dei cristiani si è incarnato secondo i credenti in un essere umano condannato a una morte infamante e rappresentato come un criminale crocifisso tra due ladroni. Il crocifisso si è fissato cosí nei secoli come il simbolo fondamentale della religione cristiana in tutti i luoghi di culto e di devozione. Non molto prima che quel simbolo assumesse la forma del «crocifisso doloroso», sant'Anselmo d'Aosta forní nell'XI secolo l'interpretazione della incarnazione e morte di Cristo come riparazione per il peccato originale: e da allora la dottrina della soddisfazione necessaria per le colpe commesse ha offerto il fondamento ideale per le strategie penali dell'Occidente[7]. Da allora in poi, durante tutta la lunga epoca in cui la pena capitale fu celebrata come uno spettacolo pubblico, la croce cristiana figurò al centro di quella grande festa crudele.

Che nella punizione piú terribile ci fosse una forte componente di festa lo notò Friedrich Nietzsche in un passo della sua *Genealogia della morale* che ha esercitato una lunga e persistente suggestione: quel testo fu ripreso e sottolineato da Edgar Wind in un articolo del 1938, mentre in esilio a Londra si dedicava alla ricostruzione della Biblioteca dell'Istituto Warburg[8]. L'osservazione di Nietzsche era venuta in mente a Wind mentre studiava la letteratura antropologica inglese. Leggendo la monumentale ricerca di Frazer si era imbattuto nelle pagine dedicate alla figura del capro espiatorio e al sacrificio del criminale come sostituto del «sovrano divino» che doveva morire per il bene del suo popolo. Due elementi secondo Wind aiutavano a individuare in quelle lontane pratiche folkloriche le origini di certi aspetti dell'esecuzione capitale: da un lato i caratteri di festa collettiva,

dall'altro la convinzione superstiziosa del potere speciale dei resti del condannato. Come precisava il repertorio enciclopedico delle superstizioni tedesche alla voce «Impiccato» («Hingerichtete»), quanto maggiori erano stati i delitti del criminale tanto piú potenti erano ritenuti i suoi resti mortali. La memoria di queste origini si era perduta già quando i romani fecero uso della crocefissione per punire i criminali: ma lo stesso simbolo della croce, quello della ruota o i rituali dello squartamento dei corpi – osservò Wind – facevano riferimento a un ordine simbolico del cosmo; per cui se Gesú di Nazareth fosse stato fatto morire senza ricorrere alla croce forse i cristiani non avrebbero elevato lo strumento di morte a simbolo sacro di tale potenza.

Le questioni toccate da Edgar Wind sulla scia di Nietzsche si sono affacciate sempre piú all'orizzonte degli studi storici sulla pena capitale. Le giustificazioni offerte dalla cultura giuridica dell'epoca, che cioè l'atrocità delle esecuzioni fosse dovuta allo scopo di terrorizzare i potenziali criminali, non bastano a spiegare i tratti carnevaleschi affioranti nel rituale antico delle esecuzioni. Nel lunghissimo percorso storico del sistema dei delitti e delle pene, il rito del patibolo ha via via cancellato quegli elementi sostituendovi la serietà e la tristezza di una pedagogia della disciplina morale e politica: cosí sono rimaste in evidenza soltanto le norme della legge penale e la violenza impersonale e burocratica del potere. Parafrasando una frase celebre si potrebbe dire che uccidere legalmente un uomo è diventato solo col tempo la pura e semplice uccisione di un uomo. Intanto nel corso di quella lunga evoluzione l'antico Dio criminale ha dovuto far posto al Dio cristiano morto come un criminale la cui immagine ha fornito a lungo una legittimazione religiosa della pena: talmente a lungo che perfino Hitler nel 1941 evitò di eliminare il crocifisso dal muro dei luoghi di esecuzione[9]. Oggi in un mondo sempre piú piccolo e affollato la necessità di fondare le regole della giustizia su principî universali deve fare i conti coi problemi di una persistente differenza delle culture. E forse è per questo che si intensificano le esplorazioni di quella tradizione occidentale che in nome di una religione del perdono e della non violenza legata a un Dio morto sul patibolo ha legittimato per secoli il diritto a uccidere e a vendicarsi.

[1] I commenti di Jeff Jacob sul «Boston Globe» e di padre Federico Lombardi sull'«Osservatore Romano» furono pubblicati il 2 maggio 2011; l'articolo di Vittorio Zucconi, uscito su «la Repubblica» del 5 maggio 2011, ebbe un lungo seguito di commenti e discussioni su Internet.

[2] Antonio Cassese (in PAOLA GAETA, a cura di, *Diritto internazionale*, il Mulino, Bologna 2003, vol. II, p. 109) ha denunciato il carattere di «imperialismo umanitario» nel ricorso abituale dopo la Seconda guerra mondiale alla affermazione di una giurisprudenza americana sul mondo intero per i «delitti contro l'umanità».

[3] NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, III, 27. Questo passo è il punto di partenza del libro di PIER PAOLO PORTINARO, *I conti con il passato. Vendetta, amnistia, giustizia*, Feltrinelli, Milano 2012, pp. 11-12.

[4] Lo sottolinea LEO ZAIBERT, *Punishment and Retribution*, Aldershot, Ashgate 2006, pp. 105 sgg.

[5] Cfr. GRAEME NEWMAN, *The Punishment Response*, Harrow and Heston, Albany - New York 1985, cap. III, «The Sacred Forms of Punishment», pp. 27-51.

[6] GREGORY VLASTOS, «Socrates' Rejection of Retaliation», nel suo *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press, Ithaca 1991, p. 186. Al saggio di Vlastos rinvia anche L. ZAIBERT, *Punishment and Retribution* cit., p. 73.

[7] Questa è la tesi di TIMOTHY GORRINGE, *God's Just Vengeance. Crime, Violence and the Rethoric of Salvation*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, che vi aggiunge una osservazione ironica sull'idealismo dei teologi come riflesso di una condizione di privilegio sociale che li porta «to direct attention away from the messiness and injustice of ordinary life to "eternal" realities and truths» (p. 6). L'affermazione del «crocifisso doloroso» data dalla metà del XIII secolo (FRANÇOIS BOESPFLUG, *Le immagini di Dio. Una storia dell'Eterno nell'arte* [2008], trad. it. di Chiara Bongiovanni, Einaudi, Torino 2012, p. 170).

[8] EDGAR WIND, *The Criminal-God*, in «Journal of the Warburg Institute», vol. I (1938), n. 3, pp. 243-45. Il passo citato da Wind è tratto da FRIEDRICH NIETZSCHE, *Genealogia della morale* [1887], II, 6, ma cfr. anche II, 5 (trad. it. di Umberto Colla, Einaudi, Torino 2012, pp. 58-61).

[9] RICHARD J. EVANS, *Rituals of Retribution*. *Capital Punishment in Germany 1600-1987*, Oxford University Press, Oxford 1996, p. 712.

Capitolo primo
«Tu non ucciderai»

È lecito, è giusto uccidere altri esseri umani? E se sí, quando e in quali circostanze? L'eredità della Bibbia ha agito in forme diverse nelle culture mediterranee divaricandosi fra la tradizione cristiana e quella islamica. Tra le differenze piú evidenti si ricorderà l'abbandono cristiano della pena della lapidazione delle adultere rimasta inalterata nell'Islam. In compenso, ambedue le tradizioni hanno fatto propria l'interpretazione del comandamento biblico «Tu non ucciderai» come relativo al solo ambito dei comportamenti privati. La norma non vale per i poteri pubblici: che possono imporre di uccidere come norma di giustizia penale e in caso di guerra. E questo è stato giustificato sulla base del dettato biblico o su quella del diritto naturale delle genti. Di fatto la pena di morte resta una forma di giustizia abitualmente praticata in varie parti del mondo e presente nel passato storico di gran parte delle nostre società. E anche laddove è assente dal diritto penale permane nella tradizione culturale e nella mentalità perché l'esserci stata vale come suggerimento di un ritorno sempre possibile. Le sue radici nelle culture sono cosí profonde che si è tentato spesso di elaborare teorie generali rinvianti a una radice naturale o simbolica tale da farci comprendere perché siamo necessitati a uccidere: si oscilla tra le spiegazioni naturalistiche e quelle psicologiche. Se ne parla come di un dato naturale e ineliminabile della specie umana per cui l'«homo sapiens» sarebbe anche di necessità un «homo necans». L'eredità di un lunghissimo passato grava sul nostro presente nell'uso quotidiano del linguaggio. Dalla parola «giustizia» deriva il verbo «giustiziare» come sinonimo di esecuzione capitale. La memoria culturale parla attraverso un deposito di idee e di immagini alle quali non si cessa di attingere nelle continue e appassionate polemiche che si accendono intorno alla legittimità o meno della pena capitale. Sul piano della conoscenza storica si hanno descrizioni

d'insieme e interpretazioni complessive di tipo storico-antropologico dedicate a miti e riti del mondo antico greco e romano: per la tradizione cristiana occidentale l'abbondanza delle fonti disponibili ha portato a una fitta serie di indagini analitiche di storia delle pratiche sociali nonché delle norme e delle dottrine. Ma poco si è detto e fatto per capire il rapporto storico tra l'esecuzione capitale e l'ambito del sacro nelle culture cristiane. Che il rapporto ci sia è innegabile: il quanto di religione emergente dalle fonti è cosí evidente che ogni ricerca sulla storia premoderna dei rituali giudiziari europei ha dovuto segnalare l'alone religioso della pena come un dato ricorrente. Su come questo intreccio si sia formato e sia stato elaborato nella storia del cristianesimo occidentale non mancano le suggestioni teoriche e le tesi di carattere generale. Si pensi al modo in cui sulla base di uno studio comparato di storia delle religioni sir James Frazer elaborò la tesi del condannato a morte come il «capro espiatorio» su cui l'intera comunità scarica tutto il male da eliminare. Sui dati di ricerca della tradizione antropologica inglese si è innestata una elaborazione teologico-filosofica nei modi tipici della cultura francese del Novecento con l'opera di René Girard, il quale ha proposto di accreditare al Gesú dei Vangeli e ai fondamenti ebraici e cristiani dell'Occidente il merito di aver reso la pena di morte oggetto di vergogna e di aver stimolato l'intolleranza verso di essa. Una intolleranza che, per sua ammissione, avrebbe atteso duemila anni per manifestarsi. Ma in fondo che cosa sono duemila anni «sulla scala dei popoli e delle civiltà» [1]?

Qui cercheremo di sfuggire ai rischi delle teorie generali seguendo il sentiero irregolare e faticoso delle fonti storiche. L'oggetto di questo libro è la storia della cristianizzazione dell'esecuzione capitale realizzatasi nel corso del lungo Medioevo europeo, un processo che ricostruiremo per sondaggi seguendo la traccia offerta dalla storia italiana. Ma non possiamo ignorare che la durata senza tempo della pratica, il suo riaffacciarsi continuo nella realtà delle società umane hanno offerto un argomento a chi ne ha sostenuto la legittimità. Proprio all'inizio del Settecento un osservatore francese scriveva che l'uso di portare a morire gli uomini con elaborate cerimonie era cosí antico che non si intravedeva un cambiamento possibile nel prossimo futuro [2]. Non poteva immaginare che di lí a non molto un altro francese, il cittadino Guillotin, avrebbe dato il suo nome allo strumento che segnò il passaggio dall'antico rito artigianale all'età della macchina. E

questo poco dopo che solenni dichiarazioni a preambolo delle costituzioni rivoluzionarie di Stati Uniti d'America e Francia avevano solennemente affermato il diritto naturale alla vita come il primo e il piú importante dei diritti dell'uomo. Il che non impedí di continuare a condannare a morte, né pose fine all'elaborazione di cerimonie e riti. Ancora oggi gli esseri umani continuano a essere uccisi per decisioni legali in forme diverse da paese a paese e la loro morte avviene per lo piú con una cornice rituale di simboli e di messaggi. Si tratta di giustificare quello che accade non solo agli occhi della collettività ma prima ancora a quelli del condannato. Quella cornice è dedicata a mettere in evidenza il significato di quello che si fa: la scelta dei modi chiama in causa sedimenti profondi delle culture. Due esempi permetteranno di coglierne alcune varianti.

In Cina la pena di morte viene amministrata in una misura che, in assenza di dati ufficiali attendibili, è stimata nell'ordine di diverse migliaia di casi per anno. Il Parlamento europeo nel chiedere nel 2007 una moratoria delle esecuzioni capitali ha indicato che almeno 5000 delle 5420 esecuzioni ufficialmente note nel mondo, cioè il 91 per cento, erano state realizzate in Cina. Qui alcuni casi sono stati pubblicizzati attraverso uno speciale canale televisivo per misurare il consenso sociale al funzionamento della giustizia e dare segnali efficaci ai possibili criminali. Dal 18 novembre 2006 lo Henan Legal Channel ha messo in onda uno show giornalistico intitolato «Interviste prima dell'esecuzione», seguito in media da quaranta dei cento milioni di abitanti della provincia. Il programma è condotto da una giornalista, Ding Yu, bella e spietatamente gelida, tanto che è stata definita «la bella tra le bestie». Ding Yu intervista ogni lunedí mattina un condannato colpevole di omicidio violento e destinato a morire per fucilazione entro la settimana. Durante l'intervista e al suo termine la giornalista dichiara che la sentenza è giusta e che lei non prova alcuna pietà per il delinquente; anzi lo definisce «un escremento», lo tratta con odio e disprezzo come un nemico della patria, gli dice in faccia che l'intera società trarrà beneficio dalla sua esecuzione. In un caso particolarmente seguito, quello di Bao Ronting, un omosessuale assassino della madre, Ding Yu ha dichiarato di provare disagio per la vicinanza del condannato (l'omosessualità essendo ancora un argomento tabú in Cina). La giornalista dimostra in tutti i suoi atti di non avere pietà per i condannati, di disprezzarli e di odiarli e di additarli all'odio e al disprezzo degli spettatori;

ma ha anche raccontato che l'hanno varie volte ringraziata per averli ascoltati: avevano molte cose nel loro cuore e in prigione non c'era nessuno che avesse voglia di ascoltarli, mentre erano «desiderosi di parlare del passato»[3].

Anche in alcuni degli Stati Uniti d'America esiste la pena di morte e vi si pratica un rituale delle esecuzioni che, con molte varianti, ha un comune impianto di fondo: la pena deve essere erogata da un agente meccanico o chimico azionato da un apparato tecnico che conferisce al boia un'identità impersonale. A partire dalla sentenza definitiva, un essere umano diventa un «morto che cammina»[4]. Il suo indirizzo è il «braccio della morte» della prigione: qui vivrà per tutto il tempo che gli regalerà il tentativo dei suoi avvocati di ottenere la revisione della sentenza o la grazia del governatore dello Stato. Il permesso di guardare il condannato mentre muore è concesso solo a pochi, i suoi familiari e quelli della parte offesa. Lo sguardo d'odio e quello d'amore sono fra loro equilibrati da un potere statale che non ha sentimenti e da una giustizia la cui imparzialità è simboleggiata dalla benda che copre gli occhi della sua figura simbolica – una benda che copre anche quelli del condannato al momento dell'esecuzione. Assente l'esibizione pubblica della pena, la morte resta un fatto privato per chi muore: il quale potrà dire solo un'ultima frase a chi è presente. Resta però una traccia lasciata dal lungo passato della cultura cristiana: a fianco del condannato ci sarà un membro della sua confessione religiosa per confortarlo con gli argomenti e coi riti da essa previsti.

Sono due esempi che dànno un'idea dell'importanza dei rituali come espressione dei fondamenti del sistema giudiziario vigente e dell'idea di giustizia su cui si regge. Vi rientra a pieno titolo il modo in cui viene mostrato il condannato e lo si fa parlare. Sia nella regione cinese dello Henan sia nello Stato americano della Louisiana, chi sta per morire vuole essere ascoltato, vuole lasciare una testimonianza di sé, di quello che vorrebbe si ricordasse di lui – una domanda di perdono, una dichiarazione di innocenza nella maggior parte dei casi, ma sempre e comunque un ultimo atto vitale, un appello alla memoria degli altri. Anche la rivendicazione del delitto può servire se necessario per non essere vissuti invano. Di questo bisogno primario in cui si trasferisce l'estremo residuo dell'istinto naturale di conservazione e di sopravvivenza hanno dovuto tenere conto tutte le culture che hanno praticato la pena capitale, sia per negarlo sia, piú spesso,

per sfruttarne l'efficacia a fini di legittimazione del potere. E nel modo di piegarlo a tali fini hanno fatto appello ai sedimenti profondi della loro tradizione.

Di fatto la maggior parte delle forme storiche di potere ha concepito e giustificato l'assassinio legale. Ma ogni cultura l'ha praticato a suo modo. Il che non ha impedito che si sia continuato a invocare giustificazioni di ogni genere per l'atto dell'uccidere. Ben prima che la cultura illuministica arrivasse a definire il diritto alla vita come proprio di ogni essere umano in nome della ragione, erano state le religioni a proporlo in nome della superiore autorità divina. Le tavole della Legge che il popolo ebraico ricevette da Mosè recavano l'ordine «Tu non ucciderai». Da notare che l'autorità fondamentale ricordata da allora in tutti i testi era un passo del profeta Ezechiele (33,11) dove si legge che il Dio vivente della Bibbia ebraica non vuole la morte del colpevole ma la sua conversione. Teniamo presente questa parola: la incontreremo spesso. Da lí la religione dei cristiani partí per raggiungere un livello piú alto: quello del dovere di perdonare le offese e di amare i nemici. E tuttavia le culture cristiane, non diversamente da tutte le altre, hanno praticato e spesso praticano ancora il ricorso alla pena di morte. Durante l'epoca in cui il potere è stato concepito come frutto di una investitura divina lo hanno fatto cercando di volta in volta una legittimazione nei testi sacri ebraico-cristiani. Il repertorio inesauribile dei passi biblici forniva sufficienti argomenti per mettere a tacere gli inviti alla mitezza e al perdono. Ma la via regia per legittimare la pena di morte fu imboccata a partire da quando san Tommaso d'Aquino distinse i precetti cristiani dalle norme del diritto di natura: in base a questa distinzione si possono uccidere gli animali per nutrirsi, i nemici per difendersi, i malfattori per garantire la salute della società. Il suo argomento fondamentale fu che la parte è subordinata al tutto, l'imperfetto al perfetto, il singolo alla comunità. Dunque un membro corrotto del corpo sociale può – anzi deve – essere tagliato via. È vero che una parabola evangelica chiedeva di lasciar vivere i malvagi riserbandoli alla giustizia divina cosí come il padrone del campo imponeva ai servi di non estirpare la zizzania di mezzo al frumento e di lasciare a lui il compito di distruggerla col fuoco al momento del raccolto: ma se si poteva estirpare il mal seme senza danneggiare quello buono, allora perché non procedere subito all'eliminazione? E cosí si privava di ogni efficacia la proibizione

evangelica e si apriva la porta all'uso della stessa parabola per legittimare la pena del rogo contro il «mal seme» degli eretici. Ma c'è un argomento piú generale, di natura antropologica, che conclude questa sezione e giustifica la pena capitale per san Tommaso: il malvagio («malus homo») non possiede piú la dignità di uomo. L'ha perduta nel commettere la sua colpa, è diventato una bestia. Cosí, ucciderlo può essere un bene, come lo è l'uccidere una bestia [5]. In tal modo assumeva dignità di argomento teologico l'esecrazione del colpevole di delitti come di chi aveva abdicato alla dignità di essere umano. Da allora in poi la disumanizzazione del condannato doveva restare un luogo comune nella cronaca nera come nel linguaggio dotto dei giuristi.

Anche dopo la pubblicazione e la diffusione dell'opera di Cesare Beccaria, la posizione ufficialmente sostenuta dai repertori di dottrina cattolica fu quella del carattere universale, dunque naturale della pena di morte [6]. Ma l'argomento piú efficace e ancora oggi riproposto ufficialmente dalla Chiesa cattolica è stato quello della divisione dei compiti tra il potere religioso e quello politico. Nelle discussioni recenti sulla pena di morte si è ricordato spesso che uno degli ultimi Stati europei ad abolirla è stato quello il cui sovrano è il papa cattolico. Il *Catechismo della Chiesa cattolica*, elaborato sulla base di un progetto steso da una commissione presieduta dal cardinal Joseph Ratzinger, poi papa Benedetto XVI, nella versione datata 1992 al n. 2266, faceva presente che l'insegnamento tradizionale della Chiesa riconosceva fondato il diritto e il dovere della legittima autorità pubblica di infliggere pene proporzionate alla gravità del delitto, «senza escludere, in casi di estrema gravità, la pena di morte». Si tratta di diritti e doveri analoghi, per il *Catechismo*, a quelli dei «detentori dell'autorità di usare le armi per respingere gli aggressori della comunità civile». L'analogia è apparsa discutibile a qualche lettore. Il testo del *Catechismo* è stato rimaneggiato nella nuova edizione promulgata con lettera apostolica del 15 agosto 1997. E qui la questione è stata riformulata cosí: «L'insegnamento tradizionale della Chiesa non esclude, supposto il pieno accertamento dell'identità e della responsabilità del colpevole, il ricorso alla pena di morte, quando quest'ultima fosse l'unica via praticabile per difendere efficacemente dall'aggressore ingiusto la vita di esseri umani». Mutamenti formali che mostrano il disagio della Chiesa davanti alla sua tradizione e il progressivo distacco dagli argomenti che legittimavano la

pena capitale. È un disagio tanto piú forte quanto piú imbarazzante è la legittimazione del diritto di uccidere mentre si punta tutto sullo slogan della difesa della vita mirante a colpire la pratica dell'aborto [7]. Non è per caso che il 30 novembre 2011, celebrandosi l'anniversario della prima abolizione della pena capitale nel mondo, quella del granduca di Toscana nel 1786, una conferenza internazionale riunita a Roma fu salutata dal papa regnante con l'augurio e l'incoraggiamento alle iniziative «per eliminare la pena di morte» [8].

C'è un vincolo profondo che lega le culture cristiane alla pena di morte. Il Dio che esse adorano si fece uomo e fu condannato al patibolo. In suo nome fu amministrata per secoli la giustizia nelle società europee. E la presenza del crocifisso divenne molto presto abituale laddove si giudicava e si condannava, vuoi per consolare il morituro vuoi per legittimare chi lo mandava a morte. Nella storia della Francia moderna una disposizione del re rese obbligatorio quel simbolo religioso nelle aule di giustizia; il che offrí agli avvocati difensori un comodo argomento per indicarlo come prova storica della gravità degli errori giudiziari [9].

La domanda che ci si pone è: che cosa ci stava a fare quel crocifisso in tribunale? Chi e perché ce lo aveva portato? Basta porsi una domanda del genere per rendersi conto che la pratica della morte legale cosí come si è sviluppata nella storia delle società europee resterebbe incomprensibile se non si tenesse conto del contributo del cristianesimo. Come ebbe a scrivere Hans Kelsen, «uno degli elementi piú importanti della religione cristiana è l'idea secondo cui qualità essenziale di Dio è la giustizia» [10]. Non per nulla alla tradizione storica del cristianesimo occidentale appartiene non solo la legittimazione dell'esecuzione capitale ma anche la sua contestazione. C'è una celebre frase che per comune consenso è considerata una delle piú nobili espressioni della cultura cristiana: «Uccidere un uomo non è affermare un'idea: è solo uccidere un uomo». Ne fu autore Sebastiano Castellione, l'umanista savoiardo del Cinquecento che levò la sua voce per protestare contro l'esecuzione a Ginevra del medico spagnolo Michele Serveto condannato per eresia. Era il punto d'arrivo di una denuncia della pratica di mandare a morte per l'accusa di eresia che aveva attraversato le correnti riformatrici del cristianesimo del Cinquecento a partire dagli scritti di Erasmo da Rotterdam per incanalarsi poi lungo i percorsi della riforma radicale. Sia pure sotto uno pseudonimo aveva circolato a stampa una

veemente contestazione di Antonio Brucioli che sottolineava «quanto grande sia la impietà di quegli, che ammazzano i servi di Iddio sotto pretesto, che sieno heretici», ricordando come «Christo venisse a non condannare alcuno, ma a salvare»[11]. Eppure quelle convinzioni rimasero marginali e chi le condivideva ne pagò spesso il fio con la vita. E fu soprattutto per affermare idee che si continuò a praticare l'assassinio legale e a farlo con aggravamenti di torture e di sofferenze particolarmente crudeli.

[1] Cosí René Girard, riassumendo un punto centrale ampiamente e ripetutamente affrontato nei suoi diversi libri sull'argomento, si è espresso nella relazione al convegno internazionale organizzato a Bologna nel 1982 da Pier Cesare Bori per conto di Amnesty International (RENÉ GIRARD, *Culture «primitive», Giudaismo, Cristianesimo*, in *La pena di morte nel mondo*, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 77-104; in particolare p. 84).

[2] «C'est sans doute un ancien usage de la Justice que de mener tuer les hommes en cérémonie. On peut craindre qu'il ne change pas de sitôt» (ANDRÉ-FRANÇOIS BOUREAU-DESLANDES, *Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant*, Jacques Le Noir, Rochefort 1712; riprendo la citazione da PASCAL BASTIEN, *Une histoire de la peine de mort. Bourreaux et supplices 1500-1800*, Paris 2011, pp. 22-23).

[3] JAMES JONES, *China's Death Row TV Hit: Interviews Before Execution*, in «BBC News Magazine», 12 marzo 2012.

[4] Questa l'abituale definizione dell'ambiente carcerario che un libro – SISTER HELEN PREJEAN, *Dead Man Walking. Condannato a morte* [1993], trad. it. di Alessio Catania e Alberto Cristofori, Bompiani, Milano 1996 – e il film che ne è stato ricavato per la regia di Tim Robbins hanno diffuso nel mondo.

[5] «Hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam: peior enim est malus homo bestia et plus nocet» (*Secunda secundae*, q. 64, art. 2).

[6] Cfr. la voce «Mort, peine de» in HEINRICH JOSEPH WETZER, BENEDIKT WELTE e JOHANN GOSCHLER, *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique: rédigé par les plus savants professeurs et docteurs en théologie de l'Allemagne catholique moderne*, trad. fr., vol. XV, Gaume Frères et J. Duprey, Paris 1862, pp. 357-68.

[7] *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 2267, edizione online (www.vatican.va/archive/ITA0014).

[8] Cfr. MARIO PISANI, *Recenti posizioni della Chiesa cattolica sulla pena di morte*, in «Iustitia», vol. LXV (2012), pp. 15-31.

[9] Si veda dello scrivente *Giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine*, Einaudi, Torino 2007, p. 223.

[10] HANS KELSEN, *The Idea of Justice in the Holy Scriptures*, in «Revista Jurídica de la Universidad de Puerto Rico», vol. XXII (1951-52), pp. 1-63 (cito dalla trad. it. *L'idea di giustizia nelle Sacre Scritture*, in ID., *L'anima e il diritto. Figure arcaiche della giustizia e concezione scientifica del mondo*, a cura di Agostino Carrino, Edizioni Lavoro, Roma 1989, pp. 137-93, in particolare p. 137).

[11] *Pie et christiane epistole di Gratiadio da Monte Santo*, s. n. t. (ma Venezia, Brucioli 1548), cc. 73*rv*.

Capitolo secondo
Un punto d'arrivo: Cesare Beccaria

Quasi al limite estremo e conclusivo dell'età della pena crudele incontriamo l'opera di Cesare Beccaria *Dei delitti e delle pene*. Qui per la prima volta la pena di morte fu criticata nei suoi fondamenti e le fu contrapposto un altro modo di punire che doveva affermarsi e costituire il nuovo paradigma destinato a durare a lungo. Fu l'inizio di un'altra storia: si ebbe allora – ha scritto Franco Venturi – «la nascita d'un nuovo modo di sentire e di pensare»[1]. Quella novità dovette scontrarsi con l'eredità di un passato tuttora vivo nel presente di Beccaria e della sua società. E lui lo sapeva bene. C'era ancora pienamente attiva nella sua Milano quella «Nobilissima Confraternita» che sotto la protezione e i simboli di san Giovanni Decollato aveva la regia dello spettacolo della morte per via di giustizia; Beccaria possedette a quanto pare una copia del «libro mastro» di quella impresa, cioè l'elenco dei condannati assistiti dai confratelli dal 1471 al 1760[2]. Da lí poté ricavare non solo i dati statistici e i dettagli di delitti e pene ma soprattutto un'idea del legame che per secoli aveva tenuto insieme la pena capitale e la religione ufficiale. Cosí, ben consapevole della bufera che stava per scatenare, si sforzò nella premessa «a chi legge» di presentarsi nella maniera piú innocua e accattivante. A questo fine moltiplicò riconoscimenti ed espressioni di deferenza nei confronti della religione. La rivelazione divina fu da lui citata come la prima e piú importante sorgente dei «principi morali e politici regolatori degli uomini»; la prima delle «tre distinte classi di virtú e di vizio», quella religiosa, fu esaltata da lui come superiore a tutte perché «rivelata immediatamente da Dio e da lui conservata». Era un riconoscimento che aveva un secondo fine: quello di lasciarla sullo sfondo, immobile ed eterna, per poterne distaccare e rendere autonome la «virtú politica» e quella «naturale». Scrive Beccaria: «Non tutto ciò che esige la rivelazione lo esige la legge naturale, né tutto ciò che

che esige questa lo esige la pura legge sociale»[3]. Come l'Orazio di Tito Livio alle prese coi tre Curiazi, Beccaria allontanò da sé la giustizia divina e quella naturale: «La giustizia divina e la giustizia naturale sono per essenza loro immutabili e costanti […] ma la giustizia umana, o sia politica, non essendo che una relazione fra l'azione e lo stato vario della società, può variare a misura che diventa necessaria o utile alla società quell'azione»[4]. Quello che si lasciò davanti fu solo il mutevole campo della politica che affrontò muovendosi sul solido terreno del criterio dell'utilità. Ma analizzando la questione fondamentale, quella della misura delle pene – si trattava nientemeno che di graduare la bilancia della giustizia – la sua voce si levò alta su di un punto cruciale: la differenza tra delitto e peccato, l'impossibilità di penetrare nell'occulto dei cuori per misurare la gravità dei peccati.

> Finalmente alcuni pensarono che la gravezza del peccato entrasse nella misura dei delitti. La fallacia di questa opinione risalterà agli occhi d'un indifferente esaminatore dei veri rapporti tra uomini e uomini e tra uomini e Dio […] La gravezza del peccato dipende dalla imperscrutabile malizia del cuore. Questa da esseri finiti non può senza rivelazione sapersi. Come dunque da questa si prenderà norma per punire i delitti? Potrebbono in questo caso gli uomini punire quando Iddio perdona, e perdonare quando Iddio punisce. Se gli uomini possono essere in contraddizione coll'Onnipotente nell'offenderlo, possono anche esserlo col punire[5].

L'allusione a chi si era preso l'ufficio di sostituire Iddio in terra era trasparente. Chi faceva professione di perseguire gli occulti pensieri era una importante istituzione che nell'Europa cattolica aveva accampato la sua giurisdizione su peccati di opinione e di pensiero, da lei puniti come delitti: l'Inquisizione ecclesiastica. Beccaria le dedicò il capitolo 39, «Di un genere particolare di delitti». Qui, sotto la forma di una scrupolosa dichiarazione dei limiti del suo argomento, si legge una vibrante denunzia degli orrori dell'Inquisizione e dell'errore intollerabile del trattare i peccati come delitti:

> Chiunque leggerà questo scritto accorgerassi che io ho omesso un genere di delitti che ha coperto l'Europa di sangue umano e che ha alzate quelle funeste cataste, ove servivano di alimento alle fiamme i vivi corpi umani, quand'era giocondo spettacolo e grata armonia per la cieca moltitudine l'udire i sordi confusi gemiti dei miseri che

> uscivano dai vortici di nero fumo, fumo di membra umane, fra lo stridere dell'ossa incarbonite e il friggersi delle viscere ancor palpitanti. Ma gli uomini ragionevoli vedranno che il luogo, il secolo e la materia non mi permettono di esaminare la natura di un tal delitto […] Io non parlo che dei delitti che emanano dalla natura umana e dal patto sociale, e non dei peccati, de' quali le pene, anche temporali, debbono regolarsi con altri principii che quelli di una limitata filosofia [6].

Il tentativo di distinguere la sua materia da quella di cui si occupavano i teologi non evitò a Beccaria l'aggressione dai toni violentissimi del monaco vallombrosano Ferdinando Facchinei e la condanna della Chiesa che pose all'indice l'opera. Non era facile sciogliere di colpo il nodo che per secoli aveva legato religione rivelata, legge positiva e potere politico. L'idea che la giustizia umana dovesse essere legata a quella divina era stata il fondamento di ogni discussione nel merito: e non manca ancor oggi chi dichiara, alla conclusione di una sconfortata analisi dell'assenza della giustizia nel mondo, che «l'indicazione fondamentale per una giustizia del futuro» è quella di «una giustizia umana realizzata come immagine della giustizia divina» [7].

Nel mondo dei dotti conciliare la pena capitale con l'idea della giustizia divina non era stato difficile nemmeno prima di Beccaria. Chi si affaccia sulla scena dei delitti e delle pene nell'Europa d'antico regime registra le robuste certezze di penalisti e teologi: ne dà un campione significativo il celebre libro V delle *Sententiae receptae* dato alle stampe nel 1568 da Giulio Claro [8]. E tuttavia chi assisteva per dovere o per scelta agli strazi e alle scene di macelleria umana ammantati da opera di giustizia dovette rimanere spesso colpito e sconvolto da quel che vedeva. Di fatto la questione se la pena capitale fosse davvero un atto giusto si pose anche prima che Cesare Beccaria trovasse gli argomenti adatti e il contesto utile per criticarla scopertamente. Nessuno la pose in maniera piú netta di quel piccolo libro uscito a Lovanio nel 1516, dove un magistrato inglese allora vicesceriffo di Londra si permise di dichiarare che era «del tutto ingiusto strappare ad un uomo la vita solo perché ha strappato ad altri del denaro». Secondo Tommaso Moro «anche tutti i beni che uno può possedere non valgono la vita di un uomo». E fece notare che perfino la durissima legge mosaica puniva il furto con un'ammenda e non con la morte. Aggiungendo: «E non vorremo credere che Iddio, nella sua nuova legge di clemenza, con

la quale ci dà precetti quasi di padre ai suoi figliuoli, ci abbia voluto concedere maggior licenza di infierire gli uni contro gli altri»[9]. Dietro Moro c'era Erasmo da Rotterdam, che seguí attentamente la stampa e la circolazione del libro[10]. Il punto fondamentale del suo ragionamento era il valore tassativo del comandamento che vietava di uccidere. Perciò secondo lui, anche se un accordo tra gli uomini consentiva di uccidere secondo determinate regole, cosí come accadeva di fatto con le leggi degli Stati, quell'accordo era solo un modo per non rispettare i comandamenti divini. La sua opinione rimase marginale, coperta dalla stessa forma letteraria dell'invenzione e descrizione di paesi immaginari, a fronte di una letteratura teologica e giuridica impegnata nel legittimare l'uso del potere e nel rigettare come eretiche o sovversive le contestazioni e le critiche. Ma i suoi argomenti dovevano lasciare qualche segno non solo nella tradizione delle utopie ma anche nella cultura degli uomini di legge. Un trattato di larga diffusione e di grande successo editoriale, la *Sylva nuptialis* di Giovanni Nevizzano da Asti, stampato per la prima volta a poca distanza dall'*Utopia*, segnalò ai suoi lettori proprio l'opera di Tommaso Moro nel contesto di una critica radicale della pena di morte che ribadiva tutto il valore del comandamento divino di non uccidere. E aggiungeva a questo una considerazione significativa: secondo Nevizzano, uccidere il malvagio («homo malus») era una colpa anche piú grave di quella dell'uccidere l'uomo buono, perché se ne dannava eternamente l'anima[11]. Il messaggio dell'*Utopia* di Tommaso Moro cadeva dunque su di un terreno di particolare sensibilità cristiana per la sorte dell'anima individuale. Ma la critica della pena capitale poteva fondarsi anche su di una cultura umanistica capace di prendere le distanze dal presente in nome di una restaurata antichità: fu grazie agli strumenti della filologia e della storia che un giurista di grande autorevolezza come Andrea Alciato dette un giudizio estremamente duro sul ricorso indiscriminato e frequente alla pena capitale praticato nei suoi tempi. Si trattava a suo avviso di una vera carneficina («mera carnificina»), che non aveva niente a che spartire con l'autentico diritto romano qual era praticato nella Roma pagana. Al contrario, una migliore conoscenza della realtà antica poteva suggerire una riforma importante del sistema delle pene: gli antichi romani alla pena capitale preferivano la condanna alla deportazione in Sardegna e ai lavori forzati a vita nelle miniere. Era un esempio da meditare: se invece di tante

impiccagioni, decapitazioni, roghi e mutilazioni di cui si faceva cosí largo uso sui fragili fondamenti di qualche statuto cittadino si fossero imitati gli antichi, con l'effetto deterrente si sarebbe ottenuto un esito di pubblica utilità e si sarebbe posto un freno efficace alla criminalità. Non bisognava dimenticare, secondo Alciato, la frase di Cesare citata da Sallustio: la morte non è un tormento ma la fine di ogni tormento[12]. Dove si vede che se l'evangelismo cristiano offriva gli strumenti per contestare il ricorso alla pena capitale, la cultura umanistica non era da meno. I suggerimenti di Alciato individuavano con grande anticipo quelle soluzioni alternative alla pena capitale che Beccaria doveva proporre due secoli dopo. Né si può trascurare la lezione di metodo che Alciato dava a tutti i futuri storici del sistema penale: era ragionando sulla semantica delle pene, come doveva fare Louis Gernet, che si poteva andare al di là della descrizione del «giardino dei supplizi». Grazie a quel remoto mondo antico il giurista era in grado di prendere le distanze rispetto al carattere religioso assunto ai suoi tempi dalla pena di morte.

La circolazione di idee come queste resta difficile da documentare perché opinioni del genere erano considerate eretiche e pericolose. Ma quella forma di razionalità umanistica e il suo fondamento religioso nell'evangelismo e nel rifiuto della violenza professato da Erasmo da Rotterdam sopravvissero nella cultura degli eretici radicali.

Ci fu anche un rifiuto di tipo piú immediato ed elementare della pena di morte, quello degli spettatori che davanti alla macelleria umana della giustizia si chiedevano se fosse giusto dare la morte ad altri esseri umani. Quei dubbi e quei sentimenti di rigetto dovettero essere diffusi negli ambienti di chi per sentimento di devozione cristiana praticava l'opera di misericordia di assistere i condannati negli ultimi momenti. Padre Giacinto Manara, un gesuita attivo a Bologna nel Seicento che incontreremo ancora, ne raccolse i dubbi e le critiche, per confutarli. Ecco le sue parole:

> Alcuni […] non approvavano molto la morte, che cosí spesso viene per giustitia data a' rei, e si stupivano di vedere uomini allevati con tanto stento dalli padri, sollecitudine e ansietà dalle madri, condotti con molti sudori all'età virile, essere poi in un subito ora attaccati con laccio alle forche, ora decollati, ora fatti in pezzi, ora messi in ruota, ora abbruciati. E stavano in dubbio se ciò fosse lecito, massime che li giudici ne fanno tanti

> morire, e cosí frequentemente, potendosi quelli miserabili castigare – come essi dicevano – con modo penoso e durevole, senza levare loro la vita [13].

L'idea di una punizione che fosse «penosa e durevole» ma non capitale preesistette dunque all'opera di Beccaria. Queste voci anonime raccolte dal gesuita esprimono un sentimento istintivo di persone che pensandosi come genitori fuoriescono cosí per un momento dal ruolo che hanno assunto al servizio della Chiesa e dello Stato: sono come un lamento corale profondo che nasce dall'esperienza della vita e osa porre in dubbio per un attimo la legittimità della pena estrema. Evocano agli occhi del lettore lo spettacolo dell'esecuzione: impiccagioni, decapitazioni, roghi, squartamenti, il terribile supplizio della ruota (che consisteva nel fracassare tutte le ossa del corpo vivente facendoci passare sopra una pesante ruota di ferro). Erano alcune delle piú consuete forme di esercizio della crudeltà sui condannati: che dovevano morire in forme diverse a seconda non solo dei reati ma anche della loro classe sociale di appartenenza. Se il rogo era la pena delle streghe, degli eretici e dei sodomiti, la decapitazione si distingueva dalla forca perché la spada si usava per i delitti di sangue e per i nobili. Al ladro era riservato invece lo strumento infamante della forca, l'albero con un solo ramo che aveva sostituito la croce fin dai tempi dell'imperatore romano Costantino.

C'era dunque di che suscitare orrore, ribrezzo e crisi di coscienza in chi vi assisteva, tanto piú se vi collaborava tentando di convincere i condannati ad accettare la loro sorte. E questo era precisamente il caso di cui parliamo: quelle parole erano state dette all'interno di un piccolo cenacolo di devoti riuniti in un oratorio bolognese dove si esercitavano a confortare e a preparare alla morte i condannati. Nel pubblicarle Giacinto Manara non intendeva però farle sue. Niente di piú lontano dalle sue intenzioni che il criticare la pena capitale. In Italia chi avesse tentato di farlo in quell'epoca avrebbe corso gravi rischi personali. Solo le sètte radicali dell'età della Riforma avevano osato negare la liceità del potere di uccidere: e avevano pagato cara la loro audacia. In effetti il gesuita riportava simili opinioni solo per confutarle. Sgombrare il campo da ogni dubbio sull'utilità e sulla liceità della pena capitale faceva parte del suo compito: bisognava che chi assisteva i condannati avesse ben chiare le ragioni da opporre alle proteste e ai lamenti. La sua confutazione dà l'idea di quale fosse la posizione

ufficiale della Chiesa a quella data. L'argomentazione del gesuita seguí una falsariga di antica e solida tradizione. Se san Tommaso si era richiamato al consenso universale sulla liceità della pena capitale, Manara allegò una glossa del grande giureconsulto Baldo a una norma del diritto romano dove si invitavano i giudici a non «guardarla tanto per il sottile» quando si trovavano davanti a un delitto: bisognava punire i delinquenti «perché cosí richiede il bene publico». Se qualcuno opponeva il quinto precetto del decalogo e vi aggiungeva la parabola del seminatore e della zizzania (*Mt* 13,24-30) per dimostrare che Dio non voleva la morte del peccatore, non si doveva tenerne conto: il passo decisivo per Manara era quel capitolo 13 dell'epistola paolina ai Romani nel quale l'apostolo garantiva la docilità dei cristiani al potere imperiale e legittimava il potere – ogni potere – come derivato da Dio: la pena capitale era legittima perché inflitta «con autorità del grande Dio, derivata da esso ne' prencipi, come insegna l'Apostolo Paolo scrivendo alli Romani» [14].

Un testo fondamentale per la storia della nascita della Chiesa cristiana si mescolava cosí alle norme del diritto romano, ponendo barriere precise alla validità dei precetti evangelici: anche a quel principio del perdono scambievole tra i figli del Padre celeste come condizione per godere della remissione delle proprie colpe che si leggeva nella piú popolare preghiera cristiana, quel Pater che i condannati dovevano recitare avviandosi verso il patibolo.

Il dialogo sulla pena di morte che assunse forma scritta nelle pagine del gesuita aveva per cornice uno spazio sacro cristiano e per interlocutori persone che si erano dedicate al compito di consolare i morituri con le promesse del perdono divino. Quelle stesse persone, secondo il gesuita, non dovevano avere dubbi sulla necessità e sulla legittimità della pena capitale, strumento necessario per garantire il «bene pubblico». Il nodo che lega perdono e vendetta è stretto dalla finalità di controllo sociale: chi lo vorrebbe sciogliere appare al gesuita pericoloso per l'assetto della società. Siamo davanti a un quadro che sembra prefigurare i termini dostoevskiani della «leggenda del Grande Inquisitore», dove la voce dell'autorità ecclesiastica garante dell'ordine sociale mette a tacere la parola evangelica di Gesú. Eppure quelle espressioni di pietà cristiana e di critica della pena capitale che il gesuita affermava di avere ascoltato esprimevano davvero

l'ispirazione originaria che aveva mosso i soci di quelle confraternite. L'intreccio di perdono e di vendetta che vi era abituale è quello che cercheremo di analizzare.

[1] CESARE BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, Edizione Nazionale delle opere di Cesare Beccaria diretta da Luigi Firpo, Mediobanca, Milano 1984, vol. I. Qui si citerà dall'edizione a cura di Franco Venturi, Einaudi, Torino 1965 e 1994, p. VII.

[2] Secondo CESARE CANTÚ, *Beccaria e il diritto penale*, Barbera, Firenze 1862, p. 319.

[3] C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene* cit., pp. 4-5.

[4] *Ibid.*, pp. 5-6.

[5] *Ibid.*, cap. 7, p. 23.

[6] *Ibid.*, pp. 93-94. Sui ripensamenti di Beccaria e la radicale revisione del testo da parte di Pietro Verri cfr. gli attenti restauri testuali e le osservazioni di Gianni Francioni (in C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, Edizione nazionale cit., vol. I, pp. 268-74).

[7] FEDERICO STELLA, *La giustizia e le ingiustizie*, il Mulino, Bologna 2006, p. 222.

[8] Cfr. l'ottima voce di Aldo Mazzacane in *DBI*, vol. XXVI, 1982, pp. 141-46.

[9] TOMMASO MORO, *Utopia*, libro primo (citiamo dalla traduzione di Luigi Firpo, *Utopia*, testo latino, versione italiana, introduzione e note di Luigi Firpo, Neri Pozza, Vicenza 1978, pp. 43-45).

[10] «The first publication of "Utopia" was losely supervised by Erasmus», ricorda Carlo Ginzburg in un saggio illuminante sulla tradizione letteraria in cui si inserí l'opera di Moro (CARLO GINZBURG, *No Island is an Island. Four Glances at English Literature in a World Perspectiv*e, Columbia University Press, New York 2000, p. 3).

[11] «Praeceptum Domini generaliter loquitur: "Non occides" [...] quinimmo dicitur aliquando maius peccatum occidere hominem malum quam bonum [...] maius esse preiudicium in amissione unius anime quam mille corporum [...] Late Thomas Morus in tractatu De optimo reipublicae statu» (JOHANNES DE NEVIZANIS *Sylva nuptialis*, Lugduni apud Iohannem Moylin alias de Cambray 1526, f. XXIV*v*). L'opera di Giovanni Nevizzano, stampata per la prima volta ad Asti nel 1518 e circolante nella versione rielaborata del 1522, doveva essere inserita in seguito nell'Indice romano del 1596 (cfr. la voce dedicatagli da Simona Feci, in *DBI*, vol. LXXVIII, 2013, versione on line).

[12] «A principio urbis conditae, pro delictis gravioribus poena mortis reis ingerebatur [...] Damnatio in metallum, vel in insulam sufficere visa est: aliquis enim eorum usus erat, cum opus facere compellerentur, et tamen merita poena afficiebantur. Siquidem ut C. Caesar apud Sallustium

inquit, in luctu et miseriis, mors aerumnarum requies, non cruciatus est. At hodie in poenis mera carnificina est, et per leges municipales vel strangulantur, vel decollantur, vel exuruntur, vel mutilantur rei: qui si in opus publicum damnarentur, et perpetuam poenam subirent, idcirco acriorem, et maiori caeteris exemplo essent, publiceque utilitatem aliquam afferentur: ut negari non possit, ut in plerisque aliis rebus, hac quoque in parte ab antiquis recentiores legumlatores superari» (ANDREAS ALCIATUS *Opera omnia*, Lugduni, Petrus Fradin, 1559-61, vol. III, *De verborum significatione*, c. 243*rv*, *sub vocem* «Capitalis poena»).

[13] GIACINTO MANARA DELLA COMPAGNIA DI GESÚ, *Notti malinconiche nelle quali con occasione di assister a' condannati a morte, si propongono varie difficoltà spettanti a simile materia*, in Bologna presso Gio. Battista Ferroni, 1658 in -4°; si cita dalla ristampa in -12° del 1668, pp. 19-20.

[14] *Ibid.*, p. 24 (il testo reca per errore «capo 3» invece di 13).

Capitolo terzo
La legge del perdono, la realtà della vendetta

Il Dio biblico che dice «Mia è la vendetta, mia la retribuzione» ha trovato nei poteri dell'Europa cristiana coloro che hanno avuto il monopolio della vendetta e lo hanno esercitato in nome suo.

Nel passato dei Paesi europei la pena di morte ha conosciuto una fase di generale diffusione e di pratica abituale per la quale si può risalire fino al mondo antico mediterraneo e delle culture germaniche: l'avvento del cristianesimo come religione esclusiva del lungo Medioevo europeo non ha cancellato questa realtà. Il ricorso al patibolo come strumento abituale di una giustizia terrificante si è fatto particolarmente intenso proprio nei secoli in cui ha preso forma su fondamenti cristiani l'assetto dei moderni Stati nazionali, cioè approssimativamente dal Trecento al Settecento.

Nelle città italiane ed europee si è svolta allora abitualmente una scena di grande suggestione: quella della pena capitale, detta anche «vendetta» («vindicta»). La regola della vendetta governava allora le relazioni di tutta la vita sociale: non nasceva da un moto spontaneo, da un impulso vendicativo. Nei tempi di cui parliamo, com'è stato giustamente scritto, «la legge della vendetta di sangue vige come dovere» e impone l'obbligo di vendicare il padre al «fanciullin che giace nella culla, che ancor non può pronunciar parola» [1]. Era un obbligo morale e giuridico o di reciprocità che legava le persone col filo dell'onore e con la voce del sangue fino a disegnare un sistema dove i gesti e i comportamenti obbedivano a regole non scritte ma chiarissime per tutti. Una ricerca sulle ragioni dei delitti descritti nelle domande di grazia al re di Francia ha mostrato che nella maggior parte dei casi il delitto nasceva da un'offesa subíta in precedenza, un affronto che bisognava lavare col sangue [2]. «Vendetta propriamente è infliggimento di pena per saziamento d'ira», scriveva Francesco da Buti nel suo commento alla *Divina Commedia* [3]. Non per niente lo stesso Dante, che

aveva avuto in famiglia la morte violenta di Geri del Bello, cugino di suo padre, lo rappresentò nel poema come un'anima irata per la mancata vendetta che pesava come un'onta sull'intera famiglia (*Inf*. XXIX, 31-56). La regola della vendetta privata era profondamente radicata nel costume e tradizionalmente prevista negli statuti comunali. La si trova ancora in quello fiorentino del 1415 anche se a quella data nei trattatisti di morale e nei libri di famiglia si coglie l'avanzare di una tendenza a eliminarne la pratica a favore di forme di riconciliazione o almeno di mediazione pacifica da parte delle magistrature pubbliche[4]. Ma ne rimase a lungo una presenza nel costume: era il modo obbligato di reagire a un'offesa o a un danno ricevuto, non solo quello riguardante la famiglia e il nome, ma prima ancora quello alla comunità, al sovrano e prima di tutto a Dio. La sentenza del giudice che condannava a morte colpiva il ribelle, il traditore e soprattutto l'eretico. Nel Cinquecento Andrea Alciato raccolse la tradizione che parlava di «divina vindicta» per le condanne dei seguaci di dottrine ereticali (ma vi aggiunse una maliziosa nota critica per far presente che nella chiesa primitiva gli eretici erano lasciati alla vendetta divina, non a quella del potere ecclesiastico)[5]. Di fatto, come ha osservato un grande storico spagnolo del diritto, quasi mai si accedeva alle istituzioni giudiziarie per denunziare un delitto o per collaborare col giudice nel castigo del colpevole: la vendetta privata era la regola[6]. E anche la giustizia penale di antico regime si chiamava vendetta. L'esecuzione capitale era la forma estrema della vendetta. L'uccidere era solo una componente e non certo la piú dolorosa della pena, che si completava con gli «aggravamenti». C'era la violenza morale dell'esposizione pubblica, da vivo e da morto; e c'erano le mutilazioni fatte lungo il percorso del corteo della giustizia o sulla pubblica piazza: la lingua mozzata al bestemmiatore o all'eretico, la mano tagliata al ladro o all'assassino, le tenaglie infuocate per artigliare il corpo del condannato che diventava cosí il terreno dove tradurre in realtà il precetto evangelico – tagliare la parte del corpo che è l'occasione di peccato (*Mt* 5,30). Il reo per sua parte aveva già subíto la tortura giudiziaria nel corso del processo e doveva affrontare ora una prova ancor piú penosa e disperata. L'aspetto privato del vendicarsi vi si combinava con quello pubblico. Diversamente da quello che accade oggi nelle esecuzioni capitali di alcuni degli Stati Uniti d'America dove i parenti delle vittime sono invitati a godere lo spettacolo dell'assassino che viene assassinato, allora la

giustizia come vendetta era collettiva e pubblica. Ogni volta che gli storici hanno tentato di raccontare quelli che Johan Huizinga definí «i toni crudi della vita» nell'autunno del Medioevo, si sono affacciati termini come «teatro» e «spettacolo»[7]: era uno spettacolo dedicato a educare i molti col terrore della sofferenza di uno. Arrivava al termine e al culmine di elaborazioni giuridiche, di strategie politiche e di pratiche giudiziarie in cui trovò espressione la vita delle città dell'Occidente medievale europeo: non per niente le esplorazioni degli storici in questi territori sono state specialmente ricche di risultati e di proposte[8].

Qui ci limitiamo a prendere in esame solo la punta dell'iceberg, il momento della messa a morte del condannato e della organizzazione dell'esecuzione come pubblico spettacolo. Era qui che con la realtà della vendetta si confrontava l'invito al perdono della parola di Cristo che aveva garantito la remissione divina delle colpe a chi le rimetteva ai propri simili (*Mt* 6,12-15) e aveva esteso il divieto biblico di uccidere a ogni forma di ostilità (*Mt* 5,21-24). La piú popolare e diffusa preghiera del mondo cristiano, il *Pater noster*, ricordava a tutti i cristiani l'obbligo di perdonare se volevano essere perdonati. Quella breve frase – «Padre, rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori» – ha inquietato o pacificato innumerevoli esseri umani nel corso della storia e ha messo in movimento grandi e complicati processi. Le interpretazioni del reale significato di queste parole hanno messo a prova non solo l'intelligenza delle persone ma la loro disponibilità a instaurare rapporti fraterni con gli altri esseri umani in nome dell'appartenenza a una famiglia di cui Dio è il padre. Quell'avverbio – come – è stato al centro del problema: basti per tutte le testimonianze che si potrebbero addurre quella di frate Girolamo Savonarola. Secondo il celebre profeta e predicatore di penitenza, che fu anche un attivo praticante del ministero sacerdotale della confessione, c'erano dei penitenti che non pronunziavano questa parte della preghiera perché non erano disposti a perdonare i nemici e temevano che recitare quella formula fosse lo stesso che pronunziare la sentenza della propria dannazione. Lo stesso fenomeno si riprodusse nelle chiese protestanti tedesche dove il *Pater noster*, proprio perché attestato nei Vangeli, era diventata la preghiera per eccellenza a esclusione di ogni altra[9].

Nella Bibbia ebraica e nel Nuovo Testamento, ha scritto Hans Kelsen, emergono e si confrontano due diverse proposte: da un lato l'idea della

giustizia come retribuzione nota come «legge del taglione», dall'altro quella dell'amore fraterno e del perdono [10]. La giustizia dell'amore e quella della retribuzione – cosí Kelsen – avevano ambedue le loro premesse nell'ebraismo: nella predicazione di Gesú di Nazareth prevale però quella dell'amore e del perdono. È nella tradizione ebraico-cristiana che, secondo Kelsen, si fonda l'intreccio e il conflitto tra l'idea messianica di una giustizia da realizzare in terra (col giudizio finale di Dio e la resurrezione dei morti) e lo spostamento nell'aldilà della giustizia come retribuzione del bene e del male fatto nella vita terrena. Si ha cosí da un lato lo sviluppo di una funzione conservatrice della religione se prevale l'idea dell'anima individuale che solo nell'aldilà troverà la retribuzione giusta; dall'altro ne deriva una funzione rivoluzionaria con l'attesa della resurrezione del corpo e del giudizio finale.

E rivoluzionaria è anche l'idea di una generale remissione dei debiti e delle colpe che si affaccia nei Vangeli: qui, è stato osservato, Gesú comunicava coi suoi ascoltatori nel contesto dei significati della lingua e della tradizione ebraica del suo tempo: un tempo in cui giubileo e remissione dei debiti non si erano ancora trasformati in istituzioni della Chiesa cristiana [11]. Nell'orizzonte ebraico di Gesú la forma assunta dal bisogno di cancellare o riparare le colpe era quella del giubileo. Come lo descrive il capitolo 25 del *Levitico*, il giubileo significava riconciliazione e ricomposizione dell'intera società, liberazione dai debiti, ritorno di ognuno nella propria famiglia e nei propri beni, pacificazione della natura, sospensione delle preoccupazioni ordinarie – nutrirsi, vestirsi e cosí via. Lo si doveva annunciare nel «giorno dell'espiazione» a significare che la rigenerazione richiedeva un rito di perdono delle colpe involontarie e di risarcimento del male fatto: fermo restando che per le colpe volontarie si doveva passare attraverso il giudizio legale e la punizione. Il nesso tra espiazione e remissione documentato nei manoscritti del Mar Morto appartiene all'orizzonte mentale del giudaismo dei tempi di Gesú. Qui col profeta Isaia conversione umana e perdono divino si erano legati all'idea di una restaurata giustizia e di una prospettiva di speranza escatologica. La remissione generale del *Pater noster* si comprende dunque come passaggio di purificazione ed espiazione legato all'annunzio dell'imminente avvento del Regno di Dio: un Dio padre del suo popolo, simile a quei sovrani dell'Oriente antico che all'inizio del loro regno concedevano ai sudditi

l'amnistia e sospendevano la legge ordinaria per restaurare una superiore giustizia. Il carattere escatologico e messianico di questa proposta rimase sullo sfondo come una possibilità latente, mentre l'avvento del regno di giustizia e felicità veniva spostato oltre la morte e oltre il mondo terreno che intanto era affidato per la sua amministrazione a poteri politici e religiosi che si presentavano come delegati da Dio. Come abbiamo visto, l'interpretazione che Saulo di Tarso diventato l'apostolo Paolo dette della fede che annunziava ne sottolineò il carattere non eversivo: i servi dovevano restare sottoposti ai padroni, le donne ai loro mariti: «ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite: poiché non c'è autorità se non da Dio» (*Rm* 13,1). Il Regno di Dio era rinviato ad altri tempi e ad altra dimensione: soprattutto non doveva essere opera umana. Lealismo nei confronti del potere romano, distacco e rifiuto nei confronti delle tensioni messianiche vive nel popolo ebraico, caratterizzarono la sua predicazione. Ed è qui che prese avvio la funzione ordinatrice del legame che unì l'idea di giustizia con la nozione di «anima immortale». Intanto la remissione delle colpe si incanalò nel sacramento della penitenza e nella pratica della confessione. Il Concilio Lateranense IV nel 1215 approvò il canone *Omnis utriusque sexus* voluto da papa Innocenzo III: e da allora la confessione individuale e segreta delle proprie colpe fu fissata come un obbligo di tutti i cristiani. Quanto all'idea messianica della restaurazione della società umana attraverso la cancellazione dei debiti e il perdono generale del giubileo, essa conservò una radice profonda: la forza del sentimento diffuso di speranza e di volontà di rinnovamento che vi si esprimeva si manifestò nella risposta superiore a ogni attesa all'indizione della grande perdonanza del 1300 da parte di papa Bonifacio VIII.

Ed è proprio all'altezza del 1300 che incontriamo la rappresentazione di una scena che ci permette di aprire il dossier storico del rapporto tra la condanna a morte e il perdono cristiano.

[1] Cosí un Lied del XV secolo, citato da OTTO BRUNNER, *Terra e potere. Strutture pre-statuali e pre-moderne nella storia costituzionale dell'Austria medievale* [1939], trad. it. a cura di Pierangelo

Schiera, Giuffrè, Milano 1983, pp. 32-34.

[2] Cfr. CLAUDE GAUVARD, *«De grâce especial». Crime, État et Société en France à la fin du Moyen Âge*, Publications de la Sorbonne, Paris 1991, vol. II, pp. 707-9.

[3] MANLIO CORTELAZZO e PAOLO ZOLLI, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna 1988, vol. V, p. 1441; ALESSANDRO NICCOLI e GIOVANNI DIURNI, «Vendetta», in *Enciclopedia Dantesca*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1996, vol. V, pp. 914-15.

[4] Lo segnala ANDREA ZORZI, *The Judicial System in Florence, in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, in TREVOR DEAN e KATE J. P. LOWE (a cura di), *Crime, Society and the Law in Renaissance Italy*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 40-58, in particolare pp. 52-53.

[5] *Omnium Andreae Alciati Mediolanensis iuriconsultoris clarissimi Operum in sex tomos digestorum*, Basileae apud Thomam Guarinum, 1571, vol. III, coll. 181-82.

[6] FRANCISCO TOMÁS Y VALIENTE, *El derecho penal de la monarquía absoluta (siglos XVI, XVII y XVIII)*, Tecnis, Madrid 1969 (cito dalla seconda edizione Madrid 1992, p. 48).

[7] In una bibliografia vastissima segnaliamo solo alcuni dei lavori dove i termini «teatro» e «spettacolo» figurano nel titolo: RICHARD VAN DÜLMEN, *Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit*, Beck, München 1995 [5]; PETER SPIERENBURG, *The Spectacle of Suffering. Executions and the Evolution of Repression. From a Preindustrial Metropolis to the European Experience*, Cambridge University Press, Cambridge 1984; MITCHELL B. MERBACK, *The Thief, the Cross and the Wheel. Pain and the Spectacle of Punishment in Medieval and Renaissance Europe*, The University of Chicago Press, Chicago 1999.

[8] Si rinvia a titolo d'esempio alla nutrita rassegna degli studi in materia proposta nella introduzione di Andrea Zorzi a JACQUES CHIFFOLEAU, CLAUDE GAUVARD e ANDREA ZORZI (a cura di), *Pratiques sociales et politiques judiciaires dans les villes de l'Occident à la fin du Moyen Âge*, École française de Rome, Rome 2007, pp. 1-29. Ricordiamo fra i tanti almeno quelli di Mario Sbriccoli, a cui l'opera collettiva è dedicata.

[9] Si veda dello scrivente *Les commentaires du Pater Noster entre XV e et XVI e siècles*, in PIERRE COLIN, ÉLISABETH GERMAIN, JEAN JONCHERAY e MARC VENARD (a cura di), *Aux origines du catéchisme paroissial et des manuels diocésains de catéchisme en France (1500-1660)*, Atti del convegno, Desclée, Paris 1989, pp. 87-105.

[10] Cfr. la silloge tradotta a cura di Agostino Carrino: H. KELSEN, *L'anima e il diritto* cit., pp. 77-91.

[11] Cfr. MAURO PESCE, *Da Gesú al cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2011.

Capitolo quarto
La confessione dell'assassino

«Io stava come il frate che confessa | lo perfido assessin, che poi ch'è fitto | richiama lui, per che la pena cessa» (*Inf*. XIX, 49-51). Cosí Dante Alighieri descrive il personaggio di se stesso pellegrino nell'aldilà mentre si piega sull'anima di papa Niccolò III Orsini sepolto a testa in giú. Il «come» è anche in questo caso per Dante la chiave di volta della costruzione dell'altro mondo: la pena infernale è ricavata dalla pena in uso nella giustizia del tempo. Si chiamava «propagginatura». Nel linguaggio dei contadini indicava l'operazione con cui il ramo di una vite o di altro arbusto veniva piegato e interrato in modo da farne generare una nuova pianta. Anche l'assassino soffocato nella fossa poteva aspirare a una nuova vita: la confessione gli apriva le porte del cielo. Ed è appena il caso di ricordare le premesse essenziali di quella scena, che erano almeno tre: 1) La confessione personale e segreta dei peccati a un sacerdote, regolata e resa obbligatoria da papa Innocenzo III col decreto *Omnis utriusque sexus* del Concilio Lateranense IV (1215); 2) la nascita e la diffusione degli ordini religiosi mendicanti come delegati dal papa alle piú importanti funzioni del governo religioso dei popoli: predicazione, amministrazione dei sacramenti, sorveglianza contro gli eretici; 3) la definitiva affermazione di una visione dell'altro mondo strutturata nei tre spazi dell'Inferno, del Paradiso e del fondamentale terzo luogo, il Purgatorio, che introduceva la dimensione del tempo e della pena riparatrice nell'eternità del regno dei cieli, col corollario dell'immediato giudizio individuale dell'anima del defunto senza attendere quello universale della fine dei tempi.

Torniamo all'episodio dantesco. Dove aveva preso Dante i pezzi della scena? Per quello che riguarda il papa Orsini, circolava allora una profezia polemica nata nell'ambiente del movimento ereticale dei fraticelli che lo condannava e lo descriveva circondato proprio dagli «orsatti» citati da

Dante. Quanto alla scena del frate confessore, la sua era allora nelle città italiane una presenza istituzionale: lo prevedevano gli statuti cittadini che affidavano generalmente a un cappellano delle carceri il compito di governare l'amministrazione dei servizi religiosi. In quelli di Firenze del primo Trecento si disponeva che nel carcere delle Stinche fosse assicurata la presenza di un sacerdote esperto e di buona fama, sempre disponibile a visitare giorno e notte i carcerati e ad amministrare loro i sacramenti[1]. Ma Dante quella scena poteva averla vista a Pisa, città dove si trattenne a lungo in occasione del passaggio di Enrico VII. A Pisa come a Firenze, le pene per i delitti erano regolate dagli statuti: le esecuzioni vi avevano luogo fuori città per non contaminare col male il terreno benedetto circondato dalle mura. Non sappiamo di assassini propagginati in quegli anni. Ma sappiamo con certezza che il condannato vi era assistito da un religioso e che il suo corpo veniva sepolto in terra consacrata: quando questo non accadeva, era perché si trattava di delitti particolarmente esecrabili e di figure diaboliche, da eliminare completamente. Tale fu il caso di Masina, una donna livornese condannata nel 1364 a essere bruciata viva su di una barca abbandonata alla corrente dell'Arno[2]. Un caso eccezionale di cui non sappiamo altro, una punizione estrema dove l'evacuazione del male fu consumata fino in fondo. Ma prima della pena, fino all'ultimo istante, c'era un'assistenza religiosa che offriva la possibilità della confessione. A Pisa il titolo di governatore del carcere comunale spettava al cappellano. Qui operava una Pia Casa della Misericordia presieduta da una commissione eletta nel 1305 per iniziativa congiunta del vescovo e del Comune: a lei erano delegati gli interventi di soccorso ai «derelitti», cioè a coloro che per essere stranieri o per qualche motivo specifico non potevano contare su altre persone o su enti ordinari della città. Ed era per questa via che si affrontavano le emergenze dei corpi di giustiziati da seppellire o dei carcerati a cui garantire conforto e sacramenti. Il potere laico del Comune vi si collegava con l'autorità del vescovo al quale spettava l'esercizio di un tradizionale potere di intercessione nelle pratiche della giustizia[3]. All'inizio del Trecento i governatori della Pia Casa chiesero e ottennero dal vescovo la nomina di un sacerdote che confessasse i carcerati e amministrasse i sacramenti dell'eucarestia e della estrema unzione ai condannati a morte[4]; e gli stessi governatori fecero successivamente richiesta al Comune per la costruzione di una cappella nelle carceri dove il sacerdote a ciò preposto potesse

officiare i riti sacri[5]. Inoltre sempre a Pisa è segnalata l'esistenza di una Confraternita di San Giovanni Decollato a partire dal 1329[6]. A Carlo Gambacorta, figlio di Pietro, catturato mentre tentava di riprendere il dominio della città di Pisa, la condanna capitale fu annunziata facendogli la sera prima «lo chomandamento dell'anima»[7]. L'espressione divenne abituale allora nelle città italiane per indicare l'avvertimento di prepararsi a morire con l'accostarsi subito ai sacramenti. È un caso esemplare. E le vicende pisane ci mostrano un altro esempio di come l'intervento delle misericordie laiche limitasse le forme di esecrazione e di ignominia dei corpi dei condannati: quando nel 1356 l'imperatore Carlo IV di Lussemburgo fece condannare a morte sei cittadini per porre fine alle lotte di fazioni avverse, il suo ordine – che i corpi restassero esposti per tre giorni – fu modificato per l'intervento della Misericordia che ottenne di limitare l'esposizione a un'ora soltanto[8]. Da episodi come questi si ha un'idea di quale ruolo fosse riconosciuto nell'Italia di allora a magistrature comunali e ad associazioni di laici nella funzione fondamentale del potere, l'esecuzione capitale.

Ma la parte piú misteriosa e piú importante della scena descritta da Dante resta quella del gesto del condannato e della risposta del frate: perché fino all'ultimo istante della propria vita colui che intanto stava pagando con la morte per un delitto poteva fare appello all'uomo di chiesa per confessarsi? Confessare i condannati a morte non era una pratica abituale nell'Europa cristiana. Se ne discuteva da tempo. Proprio in quell'avvio del secolo XIV, mentre si consumava la crisi drammatica dello scontro tra papato e monarchia francese, la pratica italiana della concessione dei sacramenti ai condannati si scontrava con quella della Francia, come vedremo. Ma la questione aveva una lunga storia alle spalle: intanto presupponeva la convinzione che fosse in potere di un sacerdote rimettere i peccati in nome di Dio, compiere cioè un atto divino per un potere delegatogli dalla Chiesa. C'era stato chi aveva posto in dubbio quel potere. Pietro Abelardo aveva contestato la fondatezza della tesi che Cristo avesse concesso il potere di legare e di sciogliere non ai soli apostoli ma a tutti i loro successori e aveva espresso una forte critica all'esercizio stesso dell'autorità ecclesiastica: quale valore potevano avere davanti a Dio le scomuniche erogate ingiustamente e le altrettanto ingiuste e arbitrarie

remissioni? Ma le obbiezioni di Abelardo erano state condannate come eretiche al Concilio di Sens (1140) e la «legislazione papale sulle coscienze» [9] aveva proseguito la sua marcia.

Le regole vennero ulteriormente fissate nell'epoca della rivoluzione papale. La battaglia dottrinale si accompagnò a una vasta e complessa ridefinizione del sistema dei tribunali e delle regole della giustizia [10]. Ne fu gran parte la decisa svolta ecclesiastica a favore del ricorso obbligatorio alla confessione sacramentale privata e segreta che doveva essere sancito e generalizzato col già ricordato decreto del Concilio Lateranense IV. Non è certo un caso che questo sia stato deciso nello stesso contesto in cui veniva proibita l'ordalia, cioè quel tipo di giustizia che lasciava all'intervento diretto di Dio attraverso segni miracolosi la condanna o l'assoluzione dell'imputato. Scompariva una forma di processo basato sulla prova a cui doveva sottoporsi l'accusato o il suo rappresentante davanti alla comunità. Al suo posto si collocava il processo come percorso di ricerca della verità da parte di un giudice che cercava indizi e prove e sottoponeva l'imputato a tortura per far emergere dal luogo segreto del cuore la confessione delle colpe. E anche per la confessione si affermava il carattere segreto e controllato dall'autorità ecclesiastica a fronte di una tradizione di confessione pubblica per i peccati notori che da allora in poi andò scomparendo. La svolta verso il processo inquisitorio fu un mutamento di grande portata che si impose nonostante perplessità e resistenze di giuristi e persistenze di forme tradizionali di amministrazione della giustizia [11]. Di fatto questo tipo di processo finí con l'imporsi come modello anche nelle procedure dei tribunali laici. Il processo inquisitorio ecclesiastico come definito dai documenti papali a cavallo tra il XII e il XIII secolo nacque dalla ricerca di un rimedio efficace per intervenire contro i prelati colpevoli di eccessi che alimentavano il sorgere di eresie: per correggere preti concubinari, assassinii di vescovi, illegalità nei conferimenti di benefici e cosí via si fece appello a una procedura che non attendeva denunzie di parte o esibizioni di prove, ma permetteva di perseguire in tribunale coloro che la fama accusava di eccessi manifesti. Da qui si sviluppò un tipo di giustizia che mirò a imporre una disciplina di obbedienza al corpo ecclesiastico nel suo insieme e scatenò un'offensiva durissima contro il dissenso dottrinale – l'eresia intesa come rifiuto di obbedienza all'autorità ecclesiastica [12]: e fu

proprio nella definizione del crimine di eresia che si pose la questione del perdono. Sullo sfondo della feroce campagna contro gli albigesi si dovette decidere come trattare gli eretici che, ricaduti nell'errore e condannati a morte, si pentivano e chiedevano perdono. Agli inquisitori di Tolosa che chiedevano se si potesse salvare la vita al pentito o almeno consentirgli i sacramenti del perdono e dell'eucarestia, papa Alessandro IV rispose ribadendo che la pena capitale doveva essere senz'altro inflitta a coloro che – recuperando e indurendo una categoria di delitto nata durante le persecuzioni degli imperatori romani – furono definiti «relapsi»: ma non si doveva negare loro la concessione dei sacramenti della penitenza e dell'eucarestia. La lettera papale entrò a far parte del libro VI delle Decretali e divenne il canone di riferimento in materia di perdono religioso associato alla pena di morte [13]. È vero che sul piano teorico c'era l'opinione di san Tommaso favorevole a che si potesse far grazia della vita terrena all'eretico relapso [14]. Ma la dura versione papale della norma fu quella a cui si attennero i tribunali dell'Inquisizione ecclesiastica: era una legge che permetteva di confiscare i beni dell'eretico e di farlo morire pentito e perdonato. Anzi è proprio tra le istruzioni elaborate per loro che troviamo la prima proposta di una saldatura tra la condanna e il perdono: un modello destinato a fare strada. Vediamone i caratteri. Secondo il «Directorium Inquisitorum», il manuale redatto per i giudici dell'Inquisizione medievale dal domenicano catalano Nicolau Eymeric, non solo si potevano concedere i sacramenti agli eretici pentiti ma si doveva fare il possibile per ottenere il loro pentimento. A questo scopo l'inquisitore e il vescovo dovevano servirsi di alcune persone di fiducia dell'eretico e mandarle a lui per convincerlo a rinunciare alle sue eresie e a pensare alla salvezza dell'anima sua: persuasione dolce, insistente, tale da indurlo a tornare alla dottrina ortodossa cosicché fosse possibile concedergli i sacramenti della penitenza e dell'eucarestia. Solo una volta raggiunto lo scopo si poteva procedere all'esecuzione della sentenza di morte: della quale si doveva lasciare tutto il carico all'autorità secolare, evitando ogni possibilità di contatto con la sacralità di tempi, spazi e persone ecclesiastiche. La stessa procedura si doveva seguire con l'eretico semplice (non relapso). Nel suo caso l'opera di persuasione doveva essere affidata a gruppi di dieci o dodici uomini dotti ed esperti nel diritto e nella teologia, anche laici, in grado di presentare adeguatamente la dottrina ortodossa e di confutare le eresie: e l'esercizio di

persuasione doveva essere fatto senza limiti di tempo, senza consegnare l'eretico al boia nemmeno se lui lo chiedeva (per evitare di farne un martire). Perfino mentre si accendeva il rogo si doveva fermare l'esecuzione se c'erano segni di pentimento [15].

Gli atti dell'Inquisizione che ci sono stati conservati mostrano che per secoli questo dialogo nelle carceri e sulla soglia del patibolo fu cercato insistentemente. Si voleva ottenere il risultato del pentimento e passare cosí al rituale del perdono e della riammissione dell'eretico nella comunione ecclesiastica. Nella pratica corrente si preferí affidare il compito di persuasori a membri di ordini religiosi, anche per la loro competenza teologica e maggiore capacità di controbattere le dottrine ereticali. Ma intanto le pagine di Eymeric mostrano l'atto di nascita tutto interno alla disciplina ecclesiastica e ai tribunali dell'Inquisizione della armonizzazione fra perdono e vendetta: fu la Chiesa per bocca del suo pontefice e del corpo d'avanguardia intellettuale e poliziesco dei domenicani a porre l'una accanto all'altra la salvezza dell'anima e la morte sul patibolo come due parti della stessa sentenza. Lo snodo fondamentale doveva essere quello della confessione segreta delle colpe all'orecchio del sacerdote, secondo la forma definita dal canone del Concilio Lateranense IV. Ma proprio qui la proposta della Chiesa doveva scontrarsi con la resistenza del potere politico. Al quale premeva l'esercizio del diritto di sorvegliare e punire per ragioni analoghe a quelle che avevano spinto il papato a elaborare la complessa organizzazione dei suoi tribunali: si trattava di mantenere la disciplina dei sudditi e di punire i crimini e le ribellioni. Quella confessione dei condannati non poteva essere pacificamente accolta dai poteri delle nascenti monarchie nazionali: era come riconoscere che colui che veniva punito per i suoi delitti poteva però essere perdonato dalla Chiesa e che quel Dio a cui si richiamavano tutti i poteri cristiani era un esecutore dei decreti della Chiesa e di quelli soltanto. La questione aveva radici remote: l'affermazione della Chiesa nel cuore dell'Impero romano aveva visto l'elaborazione di dottrine e di pratiche dotate di una duratura efficacia. È ad esse che dobbiamo ora rivolgere l'attenzione.

[1] «Omni die nocte ac hora visitet, eis poenitentias et sacramenta concedat» (citato da RICHARD BAUMGART, *Die Entwicklung der Schuldhaft im italienischen Recht des Mittelalters*, W. Rothschild, Berlin-Leipzig 1914, pp. 539-40).

[2] Cfr. DARIO SIMONI, *Antiche cose pisane. Delitti e pene*, in «Bollettino storico pisano», 1937, n. 1, pp. 88-93.

[3] GOTTHOLD BOHNE, *Die Freiheitsstrafe in den italienischen Statdrechten des 12-16. Jahrhunderts*, T. Weicher, Leipzig 1922, vol. II, pp. 234-48.

[4] Cfr. EVELINA RINALDI, *L'istituzione della Pia Casa della Misericordia in Pisa*, in «Studi storici», vol. X (1901), pp. 189-215 (in ASPi, *Diplomatico Pia Casa di Misericordia*, n. 30, 1305, la supplica di prete Giovanni, rettore della chiesa di San Leonardo). Riprendo l'indicazione da uno studio inedito di LUIGI LAZZERINI, *La Confraternita della Morte di Pisa (sec. XIV-XVIII)*, tesi di laurea presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Pisa, a. a. 1989-90. Sul carcere e sugli statuti cittadini è ancora utile la monografia di G. BOHNE, *Die Freiheitsstrafe* cit., vol. I, pp. 139-40; vol. II, pp. 253-55. A epoca successiva è dedicato lo studio di ELSA LUTTAZZI GREGORI, *La «morte confortata» nella Toscana dell'età moderna (XV-XVIII secolo)*, in LUIGI BERLINGUER e FLORIANA COLAO (a cura di), *Criminalità e società in età moderna*, Giuffrè, Milano 1991, vol. XII, pp. 25-91.

[5] ASPi, *Diplomatico Pia Casa di Misericordia*, n. 74, 7 giugno 1325 (cfr. L. LAZZERINI, *La Confraternita della Morte di Pisa* cit., p. 126).

[6] GIUSEPPE SAINATI, *Diario sacro pisano*, Tipografia Salesiana, Torino 1898, p. 150.

[7] Cosí RANIERI SARDO, *Cronaca di Pisa*, a cura di Ottavio Banti, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1963, p. 275.

[8] *Ibid.*, p. 131. Sull'episodio cfr. TREVOR DEAN, *Crime and Justice in Late Medieval Italy*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 64-65.

[9] PAOLO PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, il Mulino, Bologna 2000, pp. 54-57.

[10] Cfr. *ibid*.

[11] Sulla densità dei termini che indicano «processo» (*Trial*) e prova (*Test*) nella tradizione ebraico-cristiana ha richiamato l'attenzione M. Mulholland, Introduction, in MAUREEN MULHOLLAND e BRIAN PULLAN (a cura di), *Judicial Tribunals in England and Europe, 1200-1700. The Trial in History*, vol. I, Manchester University Press, Manchester 2003, p. 2.

[12] Sulla questione, a partire dalle ricerche di Winfried Trusen, si è sviluppata una discussione che ha visto interventi fondamentali da parte di Paolo Prodi e Jacques Chiffoleau. Ne dà conto il saggio di BRUNO LEMESLE, *Corriger les excès. L'extension des infractions, des délits et des crimes, et les*

transformations de la procédure inquisitoire dans les lettres pontificales (milieu du XII e siècle - fin du pontificat d'Innocent III), in «Revue Historique», vol. CCCXIII/4 (2011), n. 660, pp. 747-79.

[13] Cfr. VINCENZO LAVENIA, *Eretici sentenziati e «reincorporati»*, in ADRIANO PROSPERI (a cura di), *Misericordie. Conversioni sotto il patibolo tra Medioevo ed età moderna*, Edizioni della Normale, Pisa 2007, pp. 153-87, in particolare pp. 156-57.

[14] «Quanquam haeretici revertentes semper recipiendi sint ad poenitentiam quotiescumque relapsi fuerint, non tamen semper sunt recipiendi et restituendi ad bonorum huius vitae participationem» (*Summa Theologiae*, Secunda Secundae, q. XI, art. IV; cfr. V. LAVENIA, *Eretici sentenziati e «reincorporati»* cit., pp. 158-59 nota).

[15] *Ibid.*, pp. 159-63.

Capitolo quinto
La città terrena, il diritto di uccidere, il potere ecclesiastico di intercedere. Premesse lontane

La prospettiva messianica ed escatologica dell'annunziato, imminente «Regno di Dio» fu quella che sorresse le prime generazioni dei cristiani. Una volta abbandonato il messianismo come attesa del rinnovamento generale e dell'avvento della giustizia divina, si aprí l'altra prospettiva non piú collettiva ma individuale della sopravvivenza dell'anima dopo la morte del corpo: una sopravvivenza su cui san Paolo dettò una pagina che doveva restare a lungo al centro delle speculazioni teologiche, quella della trasformazione del corpo mortale nel corpo incorruttibile dell'abitante del regno di Dio (*1 Cor* 15,35 sgg.). Se a questa vittoria della prospettiva mistica che spostava oltre la morte l'attesa della perfetta giustizia si aggiunge il percorso storico che fece della setta cristiana la religione dominante dell'Impero romano, si ha un'idea della funzione che il cristianesimo si preparava a svolgere nel rapporto con lo Stato. Una funzione che trovò la sua espressione in una parola, quella che domina nelle «passioni dei martiri»: anima. È questa la parola che indica su quale fondamento i cristiani rifiutavano il culto dell'imperatore e si preparavano ad affrontare la pena capitale.

Si legga la suggestiva descrizione del «sogno di Saturo» che fa parte della *Passio Perpetuae et Foelicitatis* e si vedrà come i membri delle chiese cristiane pellegrine nell'Impero ostile immaginassero il viaggio dell'anima: «Avevamo subíto il martirio […] Usciti dal corpo, fummo trasportati da quattro angeli verso oriente. Oltrepassati i confini del mondo terrestre vedemmo una luce immensa e io dissi a Perpetua che si trovava al mio fianco: "Questo è ciò che il Signore ci aveva promesso: la promessa è stata esaudita"» [1]. La fede nella felicità eterna dell'anima come premio che lo attende fa sí che il martire Carpo sorrida mentre i chiodi lo trafiggono: e a chi gli chiede perché sorrida risponde: «Ho veduto la gloria del Signore e

mi sono rallegrato […] sopportiamo pur tutto, fisso lo sguardo a colui che siede a giudicare senza errore»[2]. Al tribunale terreno che tormenta e uccide il corpo si oppone il tribunale infallibile di Dio che premia l'anima. Immagini potenti, trasmesse dalla memoria della Chiesa e capaci di stimolare comportamenti analoghi a distanza di secoli e di millenni.

La storia della giustizia, come idea e come prassi, ne fu profondamente trasformata. La condanna capitale non spaventava chi credeva di guadagnare con la morte un premio eterno, una cittadinanza in un altro regno incomparabilmente superiore a quello terreno dell'Impero romano. Da allora in poi la memoria dei martiri doveva rimanere un saldo punto di riferimento dell'apologetica cristiana, com'è noto. Ma fu la divaricazione fra corpo e anima, tra la cittadinanza nell'impero terreno transeunte e quella nel regno divino dei cieli, quella che doveva caratterizzare l'idea dell'amministrazione della giustizia anche quando le leve del potere furono esercitate da mani cristiane. Grazie all'idea e alla rappresentazione dell'anima, la religione del perdono finí con l'elaborare un modello diverso da quello della giustizia retributiva – la giustizia del taglione o quella del diritto penale romano. Nello stato cristiano, quello dell'Impero romano e quelli dei regni romano-barbarici dell'Europa occidentale, la comunità cristiana estese i suoi confini fino a renderli identici a quelli statali; e le autorità della Chiesa – i vescovi – svolsero una funzione che fu sempre piú di supplenza delle magistrature politiche e si ritagliò un potere duplice: quello di intercessione in materia di sentenze di tribunali secolari e quello di amministrazione di una giustizia speciale relativa alle colpe che incrinavano l'appartenenza alla comunità dei battezzati.

Non è il caso qui di ripercorrere gli sviluppi del cristianesimo primitivo e l'avvio alla costruzione della comunità cristiana. La violenza dello scontro con la religione imperiale lasciò nel martirologio cristiano tracce di una volontà di perdono frammiste all'idea di un'azione nella storia del Dio-giustizia capace di raggiungere e di punire i persecutori: è quello che emerge dal *De mortibus persecutorum* di Lattanzio. Perdonare o punire fu l'alternativa che intanto si pose all'interno della primitiva comunità dei battezzati nei confronti dei «traditori», cioè di coloro che ai tempi della persecuzione di Diocleziano avevano consegnato («tradiderunt») i testi sacri alle autorità imperiali. Ed è qui che incontriamo le origini della pratica della confessione e delle misure di espiazione imposte a chi aveva rotto il

vincolo comunitario del battesimo. La Chiesa come comunità dei redenti elaborò cosí i primi rudimenti di una disciplina con norme legali e forme di punizione.

Ma è a partire dalla vittoria della Chiesa cristiana che il problema della giustizia cessò di essere una questione teorica e divenne l'affare di un corpo di vescovi dotato di poteri di governo nella struttura dello Stato. Si crea uno scenario in cui il compito di giudicare e punire si colora di caratteri religiosi, le chiese diventano un luogo di rifugio e i vescovi amministrano ordinariamente poteri di intercessione. Sant'Ambrogio ottenne a suo dire dall'imperatore Teodosio la liberazione di molti da condanne che andavano dal carcere all'esilio alla pena di morte[3]. E qui è opportuno fermarci provvisoriamente sulla figura e sull'opera di Agostino di Ippona perché la sua sistemazione concettuale del rapporto del cristianesimo con l'ordine politico mondano rimase un punto fermo nella storia dei secoli successivi. E lo rimase nella forma che il suo pensiero assunse dopo che la nuova religione fino ad allora osteggiata divenne quella dominante nell'Impero romano. Se fino ad allora Agostino aveva tenuto fermo il principio del legame necessario tra la fede e la libertà, dopo la svolta nei rapporti di forza scoprí invece che la coercizione aveva i suoi aspetti positivi. La testimonianza di questo mutamento esposta nella sua Epistola a Vincenzo donatista merita di essere letta con una speciale attenzione da chiunque sia attirato dal volto tragico della storia. Qui Agostino racconta come fosse giunto alla sua scoperta:

> Dapprima ero del parere che nessuno dovesse essere condotto per forza all'unità di Cristo, ma si dovesse agire solo con la parola, combattere con la discussione, convincere con la ragione, per evitare d'avere tra noi come finti cattolici coloro che avevamo già conosciuti tra noi come critici dichiarati.

Ma poi fu portato a riflettere sull'esempio della sua città natale: prima era stata tutta favorevole al partito dei donatisti, poi per paura delle sanzioni imperiali aveva mutato cosí radicalmente opinione da «sembrare di non esserle mai appartenuta». La paura, dunque, era stata l'agente primario del mutamento. Un agente di per sé moralmente negativo aveva provocato un mutamento positivo. C'era di che ripensare all'efficacia del potere e agli aspetti positivi dell'imposizione della fede con la forza. Quei donatisti

erano nella grande maggioranza dotati di convinzioni superficiali, seguivano passivamente un'abitudine. Oppure erano indifferenti. O si erano fatti ingannare dalla propaganda degli eretici. La paura li aveva spinti a ripensare seriamente alla questione della verità. Cosí le persone erano state costrette a informarsi meglio e a correggere le loro superficiali convinzioni giungendo finalmente a scoprire la verità e ad abbracciarla senza riserve. Gettati in uno stato d'ansia dalle leggi imperiali, avevano scoperto i loro errori precedenti e si erano convinti finalmente della verità della Chiesa cattolica. Dunque aveva fatto bene il potere sovrano ad agire con la minaccia e con l'uso della forza. Siamo davanti a una scoperta sconvolgente di cui Agostino è il primo ad avvertire la gravità: quella che sono i bisogni e non le idee a guidare i comportamenti collettivi. L'età eroica delle minoranze di convertiti e di martiri era alle spalle. Il cristianesimo era diventato la religione dominante. La sua forma nelle credenze della popolazione e nelle convinzioni collettive sarà da ora in poi determinata dalle scelte del potere.

Da ciò il ripensamento delle proprie convinzioni personali sulla libera scelta della coscienza: per l'Agostino maturo, la scoperta del valore positivo dello «stimulus terroris» nell'esperienza delle chiese africane dopo il 400 apre la via alla teorizzazione del ricorso alla violenza educativa, alla legge per cui chi ben ama ben bastona. Il vero amico non è colui che ti tratta sempre con dolcezza: Dio sa essere terribile ma lo fa per il bene dei suoi figli. Non lo dimostra la stessa Scrittura? E qui Agostino ricorse a una parabola evangelica: quella delle nozze del figlio del signore (*Lc* 14,23). Ci sono gli invitati alle nozze, ai quali viene rivolto il messaggio di salvezza: ma i posti vuoti sono tanti e il signore a un certo punto manda i servi a invitare tutti quelli che incontreranno. Li chiameranno, li solleciteranno perché entrino e partecipino al convito di nozze. Se dubitano o resistono, li costringano a entrare («Cogite intrare»). Ecco quello che ha fatto l'imperatore cristiano quando ha costretto con la forza delle sue leggi i donatisti a lasciare la loro eresia per entrare nella vera Chiesa. Dall'idea evangelica di un messaggio di salvezza che supera i confini dell'ebraismo e si fa universale, nasce nell'interpretazione di Agostino la teorizzazione del buon uso della violenza. È un esempio destinato a fare scuola: l'interpretazione della Scrittura muta col contesto, si adatta ai tempi, fornisce risposte che illuminano e sostengono le scelte necessarie. Fu cosí

che la parabola della cena di nozze assunse un valore normativo per la tradizione del cristianesimo occidentale. Il potere sovrano è assimilato al buon padre di famiglia che deve usare la forza per costringere a entrare nella vera chiesa chi ne è al di fuori o chi se ne distacca per scelte sbagliate. Il principio trovò la sua formulazione capovolgendo l'annuncio evangelico di una festa di nozze aperta a tutti nel suo rovescio, l'obbligo di una partecipazione forzata. Qui trovò fondamento nei secoli successivi la dottrina del legittimo ricorso alla costrizione e all'uso cristiano della violenza nel rapporto con eretici e infedeli. Ma in realtà Agostino aveva fatto una scoperta che doveva allungare la sua ombra ben oltre la storia della teologia cristiana: quella del rapporto tra il potere politico e le opinioni della maggioranza. I comportamenti e le convinzioni di intere collettività possono mutare in profondità per effetto di una volontà centrale dotata di mezzi efficaci [4]. Da qui la convinzione che si possa fare il bene degli altri con l'uso della forza. Qualcosa di meno rassicurante di quell'«atteggiamento di un gruppo sicuro della sua capacità di assorbire il mondo senza peraltro perdere la propria identità», di cui ha parlato il maggiore storico di Agostino, Peter Brown [5]. C'era anche la sicurezza di un piano divino leggibile nella storia dell'intero genere umano: una storia che Agostino sentí il bisogno di ricostruire su basi teologiche quando l'ordine mondano garantito dall'Impero romano apparve scosso dalle fondamenta e non piú tale da garantire da solo l'assorbimento del mondo intero sotto le ali della Chiesa. Nel trattato *De civitate Dei*, scritto dopo che Alarico coi suoi Goti aveva preso e saccheggiato Roma il 24 agosto del 410, la storia dell'umanità è ricostruita in forma di genealogia partendo dal postulato del progenitore unico, l'Adamo biblico: un solo uomo, la cui compagna fu creata traendola dal suo corpo, «affinché da un unico uomo si propagasse la razza umana» (XII, 22). Il principio dell'unità genealogica della specie umana strinse alleanza con l'idea della unità religiosa. E l'unità si costruí al prezzo della coercizione e attraverso la discriminazione dei rivali: i pagani, gli eretici, gli ebrei.

Nel contesto africano in cui operava sant'Agostino la debolezza e spesso l'assenza dello Stato romano conferirono ai vescovi un ruolo particolarmente importante: la volontà di preservare l'unità religiosa non si distinse dalla difesa dell'unità politica dell'Impero. Dal 380 la religione cristiana era diventata l'unica legittimata a esistere. E fin da Costantino era

stato consentito l'esercizio della funzione giudiziaria ai vescovi, il cui tribunale («Audientia episcopalis») poteva essere scelto dai litiganti nelle cause civili a preferenza di quello del governatore della provincia[6]. Se si aggiunge che vescovi celebri come Ambrogio e Gregorio avevano ricevuto una formazione giuridica e svolto funzioni civili prima di diventare vescovi abbiamo un'idea di quella che è stata giustamente definita «una trasformazione radicale»[7]. L'intreccio fra giustizia dello Stato e giustizia della Chiesa si complicò ulteriormente con le misure punitive statali a difesa dell'ortodossia. Il Codice Teodosiano del 438 raccolse le leggi che garantivano la discriminazione e punivano con misure di diversa gravità atti e comportamenti religiosi divenuti illegali; si tratta di una normativa che fu il punto d'arrivo di una serie di pene emanate in tempi diversi, prive di coerenza. Ma l'evoluzione successiva del sistema delle pene trovò qui i fondamenti di un intero sistema di collaborazione tra autorità politiche ed ecclesiastiche nell'esercizio della funzione repressiva. Per questo il Codice Teodosiano fu al centro dell'attenzione quando nel secolo XVI si risalí ai fondamenti dell'intolleranza religiosa e dell'intervento dello Stato in materia di punizione dell'eretico. Un fatto importante è che qui la pena di morte già prevista per la magia nera fu estesa fino a colpire i sacrifici pagani e anche i capi manichei[8]. E fu cosí che si giunse alle prime esecuzioni capitali come quella dell'eretico spagnolo Priscilliano mandato a morte a Treviri nel 385. Era la vittoria dell'intolleranza: una religione al potere colpiva i dissenzienti mandandoli a morte. E, poiché solo il vescovo aveva gli strumenti per segnalare all'autorità chi era al di fuori della comunione con la Chiesa, si avviava un sistema di controllo destinato a sviluppi importanti. Dov'era finita la fede del perdono? Se ne incontra una labile traccia nella distinzione tra poteri, da un lato quello ecclesiastico del vescovo dall'altro quello statale del funzionario: il vescovo aveva il diritto di intercedere invocando clemenza per i condannati; ai funzionari imperiali spettava il dovere di applicare la pena. Era un gioco delle parti, una divisione di ruoli in una commedia dall'esito già scritto.

Se ne ebbe un esempio quando nel 414 d.C. il vicario imperiale dell'Africa Macedonio ricevette da Agostino vescovo di Ippona una lettera nella quale Agostino intercedeva per la sorte di alcuni condannati. Macedonio nella sua risposta chiese ad Agostino se veramente riteneva suo

dovere di sacerdote («officium sacerdotii») chiedere clemenza per i rei e se si attendeva come cosa dovuta che i magistrati gliela concedessero. Possibile che una interpretazione del genere fosse fondata sulla religione («ex religione descendere»)? Non era forse vero che secondo la religione cristiana Dio proibiva di cadere nel peccato e non consentiva ai peccatori la possibilità di pentirsi dopo la prima caduta? Era la prima volta che peccato e delitto prendevano posto sui due piatti della bilancia. Il confronto era imposto dalla distinzione tutt'altro che limpida tra le due autorità, quella di vescovo e quella di vicario imperiale. Riconoscere al vescovo il diritto di porre dei limiti al vicario imperiale significava attribuire alla Chiesa un potere superiore a quello dello Stato: però le obbiezioni di Macedonio non erano redatte nei termini di una distinzione che solo parecchi secoli dopo doveva diventare possibile. Qui si trattava piuttosto della misura in cui il vicario imperiale doveva obbedire ai precetti della religione a cui lo richiamava il suo vescovo senza venir meno al proprio dovere. Per questo Macedonio dichiarò il suo totale ossequio nei confronti del vescovo e della religione e aggiunse che anche a lui pesava dover essere severo nelle sentenze. Ma la severità era necessaria: la mitezza in fatto di crimini incoraggiava altri a diventare criminali. D'altra parte anche la religione chiedeva severità verso i peccatori: anzi condannava alla stessa stregua l'autore del peccato e chi lo approvava. Chi lasciava impunito il colpevole diventava suo complice. Bisognava dunque ritenere che l'intercessione del vescovo non rientrasse nei principî della religione a cui tutto l'Impero era fedele. L'argomento sembrava fatto apposta per costringere il vescovo a fare i conti con se stesso. Era pur sempre lui il combattente contro gli eretici, il teologo della severità del Dio giudice, il moralista che meditava sulla corruzione della natura umana. E in Africa la lotta contro i donatisti da un lato e contro i circumcellioni dall'altro richiedeva il polso fermo di una inflessibile autorità ecclesiastica dai rigidi criteri validi per tutti davanti alle opposte minacce di scismi e di settarismi radicali. Agostino rispose con una lunga lettera nella quale da un lato ribadí il dovere religioso dell'intercessione per i condannati ma dall'altro distinse il campo del magistrato da quello del vescovo: da un lato i crimini, dall'altro i peccati. Il che non significava che anche i vescovi non svolgessero un'attività giudiziaria: a loro spettava la punizione dei peccatori perché senza severità non c'è legge. Lo stesso Macedonio, come cristiano, si era trovato a

intercedere presso un vescovo per addolcire una misura punitiva nei confronti di un peccatore. Ecco dimostrato il nesso indispensabile tra punizione e intercessione. Ma il vescovo aveva colpito il peccato con una sentenza severa – non una semplice correzione, una «correptio». Altra cosa era la punizione del crimine da parte del vicario dell'imperatore. Il potere del sovrano esercitato dal giudice e il ricorso al carnefice rientravano nell'economia di una disciplina della società grazie alla quale i buoni potevano vivere tranquillamente in mezzo ai malvagi. Il nesso fra punizione e intervento misericordioso faceva parte del funzionamento normale della società. Perdonare non significava approvare il delitto, la colpa. Gesú non aveva condannato l'adultera: eppure lui che era senza colpa poteva farlo. Ma perdonare la donna colpevole non significava approvarne la colpa. E qui Agostino si diffuse sui testi chiave di una religione della mitezza e del perdono. Anche gli autori pagani furono chiamati a contribuire. Il Dio padre che perdona a colui che perdona (*Mt* 6,12-15), che apre la porta a chi bussa (*Mt* 7,7.8.11), il Cristo che non condanna l'adultera e vieta agli altri di farlo si conciliano con la saggezza di un Seneca che Agostino credeva in corrispondenza con san Paolo. Piú avanti, in un'altra lettera a Macedonio, Agostino sostanziò la nozione cristiana di «prossimo» e l'idea religiosa della fraternità universale ricorrendo alla celebre frase di Terenzio: «Homo sum, humani nil a me alienum puto». Ne risultava un'idea del rapporto tra vescovi e magistrati in cui il diritto di punire era addolcito dalla domanda di mitezza come atto riservato ai vescovi. Cosí il magistrato cristiano non era piú obbligato a perdonare e gli effetti eversivi del modello proposto da Gesú venivano eliminati: giuste le punizioni, tanto del vescovo verso i peccatori quanto del magistrato verso i criminali; ma giuste e opportune le intercessioni. Su questo terreno ideale proposto da Agostino le punizioni erano accompagnate dal beneficio del perdono, tanto piú gradito questo quanto piú giuste quelle.

Come ha notato Peter Brown, la pratica dell'intervento del vescovo in materie giudiziarie nella tarda antichità è stata distinta da quella dell'Inquisizione ecclesiastica moderna soprattutto per opera degli autori protestanti del Seicento. Il grande movimento della Riforma era stato avviato da un monaco agostiniano che aveva portato alle estreme conseguenze la concezione della separazione tra la città di Dio e la città terrena teorizzata dal vescovo di Sebaste. In un disegno di un incisore

tedesco del Cinquecento, Peter Vischer, la «scoperta del Vangelo» fatta da Lutero fu rappresentata dalla figura femminile della coscienza che, voltando le spalle al papato romano in rovina, si affida al sovrano come unico esecutore del disegno divino della giustizia[9]. La riforma – cioè il ritorno alla forma della Chiesa primitiva – significò allora la cancellazione del potere ecclesiastico. Ma nel mondo tardoantico la realtà era stata assai diversa: i giuristi del secolo della Riforma, da Alciato a Bauduin, analizzarono attentamente i testi e la storia delle leggi romane in materia di religione e di eresia descrivendo il paesaggio che si apriva a chi lo guardava al di sopra delle mura erette dal corpo ecclesiastico – quelle mura che Lutero dichiarò di voler abbattere nel suo scritto piú violento e piú popolare. Era un paesaggio nel quale si poteva riconoscere il progressivo emergere del vincolo religioso come quello fondamentale per l'unità dell'Impero, garantito dalla persona stessa dell'imperatore ma anche, sempre piú, dalla diffusa presenza della religione cristiana con la sua rete di vescovi. In quell'Impero il potere dei vescovi era diventato determinante per il funzionamento delle leggi. Qui il ricorso alla coercizione religiosa era l'altra faccia di un sistema dove i legami politici si erano allentati. Nell'Africa di Agostino l'autorità imperiale si affidava solo alla Chiesa e all'aristocrazia fondiaria. Era inevitabile che il potere dei vescovi fosse quello decisivo in materia di amministrazione della giustizia. Riservarsi il diritto di intercedere era necessario anche per dirigere l'azione dei giudici imperiali e per impedire che si eccedesse nell'uso della violenza e del terrore. Una «sottile parete di principio» divideva ancora i vescovi dai funzionari imperiali: quella del ricorso alla pena di morte. Solo di principio, però. Condannando a morte l'eretico Priscilliano sotto l'imputazione di magia e di pratiche oscene si era dato un segnale decisivo. L'ingresso della pena di morte tra gli strumenti per garantire l'unità religiosa era un dato di fatto. Vescovi come Agostino cercarono di contenerne l'uso entro limiti precisi di quantità e di qualità, intervenendo sul piano pratico per intercedere a favore dei condannati e precisando sul piano teorico il punto di vista ecclesiastico. In teoria ci si richiamava alla norma evangelica del perdono e della mitezza. Ma anche il linguaggio dei vescovi registrava impalpabili mutamenti di clima. Agostino ricorse a ossimori per includere la severità nel campo della misericordia: la «misericordia puniens» era da preferire alla «crudelitas parcens»: crudele è chi lascia che un bambino si

trastulli con un serpente senza intervenire. E richiamandosi al dovere fraterno della «correzione» del fratello che sbaglia («correctio») introdusse una variante terminologica che alterò sostanzialmente il significato originario del passo evangelico: parlò di «ecclesiastica correptio» per definire l'esercizio del potere vescovile di giudicare e di condannare. La realtà del ricorso alla coercizione si trovava cosí legittimata e coperta dal modello evangelico, esattamente come nello stesso tempo la parabola evangelica delle nozze veniva chiamata a coprire l'uso della forza per convertire i non cristiani («compelle intrare»). Rimaneva un'ultima distinzione formale tra la «correptio» vescovile e la giustizia imperiale: la sentenza dei vescovi si arrestava davanti alla pena di morte. La punizione del vescovo a differenza di quella del vicario imperiale lasciava vivo il peccatore e gli consentiva di imparare a «bene vivere». L'uso della «disciplina» non doveva spingersi fino all'uccisione perché cosí si eliminava la possibilità di giovare al punito. Ma questo non significava che fosse anticristiano uccidere: il giudice e il soldato dovevano uccidere per compiere il loro ufficio. La parete divisoria del principio era dunque piena di fessure e di varchi.

Quando sant'Agostino scrisse al proconsole Donato nel 408 implorando clemenza in occasione delle condanne a morte contro i ribelli donatisti fece uso di quel diritto. Ma si trattava appunto di una divisione delle parti: ai magistrati il compito di essere severi, ai vescovi quello di «temperare» la severità con l'intercessione [10]. Sono espressioni che dovevano fissarsi nel frasario solenne e atemporale della tradizione ecclesiastica. Le ritroveremo nelle sentenze dell'Inquisizione ecclesiastica quando, affidando al «braccio secolare» il compito di far morire l'eretico, si raccomandava loro di «temperare» la severità. Non era in discussione il principio del ricorso alla violenza punitiva, anzi l'estensione delle pene dei delinquenti comuni agli eretici si fondava sulle stesse argomentazioni. Agli uomini di chiesa spettava il compito di portare sentimenti di misericordia e di mitezza. Ma questo non significava mettere in dubbio il sistema delle pene e il meccanismo della giustizia retributiva che mandava a morte i colpevoli. La virtú della misericordia poteva rendere meno gravi i peccati di cui ogni cristiano era carico: sant'Ambrogio ricordò al clero e all'imperatore cristiano che graziare il condannato a morte era sciogliere se stesso dalla catena della colpa, ottenere il perdono dei propri peccati [11]. Ma chi credeva

con quella formula del *Pater noster* di ottenere facilmente il perdono divino per una vita intera malamente vissuta doveva essere disilluso da sant'Agostino in alcune delle piú severe pagine della sua opera maggiore. Qui, nel confermare l'eternità delle pene infernali contro le dottrine di Origene, volle mettere in guardia chi pensava di ottenere facilmente il perdono divino in cambio del perdono dato ai nemici. Lo disse con parole che ebbero una lunghissima cupa risonanza in mezzo al popolo delle carceri e dei patiboli: «Non si deve credere […] che qualsiasi scellerato, se non muta affatto la sua vita in una vita buona o piú accettabile, venga accolto nelle dimore eterne» [12].

[1] *Atti e passioni dei martiri*, intr. di Antonius A. R. Bastianensen, Fondazione Valla, Milano 1987, p. 131 (trad. it. di Gioachino Chiarini).

[2] *Ibid.*, p. 43 (trad. it. di Silvia Ronchey).

[3] Lo ricorda PIERRE DUPARC, *Origines de la grâce dans le droit pénal romain et français du Bas-Empire à la Renaissance*, Recueil Sirey, Paris 1942, p. 27. Cfr. GIULIO VISMARA, *La giurisdizione dei vescovi nel mondo antico*, in *La giustizia nell'Alto Medioevo (secoli V-VIII)*, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 1995, vol. I, pp. 225-51.

[4] AUGUSTINUS, *Ad Vincentium - epistola 93*, *PL* XXXIII 321-47. Cito dalla traduzione presente sul sito dell'editrice Città nuova (http://www.augustinus.it/latino/index.htm). Cfr. sull'importanza di questa svolta le osservazioni di LUCIANO COVA, *Tra «in te ipsum redire» e «divinae iracundiae timor». Interiorità ed esteriorità nell'itinerario agostinano a Dio*, in «Esercizi filosofici», II (2007), n. 2, pp. 166-94.

[5] PETER BROWN, *Agostino* [1967], trad. it. di Gigliola Fragnito, Einaudi, Torino 1971, p. 208, parte III, cap. XIX: «Ubi ecclesia?» Ma vedi ora la nuova ed. ampliata, 2013, p. 212.

[6] Per la legislazione imperiale dopo il 312 si rinvia a *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, vol. I, testo latino di Theodor Mommsen, trad. fr. di Jean Rouge, Cerf, Paris 2005.

[7] Cfr. ANTONIO PADOA SCHIOPPA, *Storia del diritto in Europa. Dal Medioevo all'età contemporanea*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 28-29.

[8] PETER BROWN, *Religious Coercion in the Later Roman Empire: the Case of North Africa*, in «History», vol. XLVIII (1963), n. 164, pp. 285-305; trad. it. in ID., *Religione e società nell'età di*

sant'Agostino, Einaudi, Torino 1975, pp. 287-316, in particolare p. 289.

[9] L'immagine è stata riprodotta dallo scrivente in *Giustizia bendata* cit., p. 50.

[10] Cosí nella lettera 153 di sant'Agostino ai magistrati: cfr. GIANNINO PIANA, *La Chiesa cattolica di fronte alla pena di morte*, in PIETRO COSTA (a cura di), *Il diritto di uccidere. L'enigma della pena di morte*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 127. E nell'opera maggiore di Agostino si incontra la frase piú minacciosa per chi non perdona: «nullam indulgentiam consequuntur, si ad remittendum aliis, quod in eos quisque peccaverit, inexorabiles fuerint (dimitte nobis [...] sicut et nos dimittimus)». AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XXI, 27 (trad. it. *La città di Dio*, a cura di Carlo Carena, Einaudi-Gallimard, Torino 1992, p. 1079).

[11] «Eripe eum qui ducitur ad mortem, hoc est: eripe eum intercessione, eripe gratia tu, sacerdos, aut tu, imperator, eripe subscriptione indulgentiae, et solvisti peccata tua, exuisti te a vinculis tuis» (AMBROSIUS, *Expositio in psalmum 118*, serm. 8, 41, 2: *PL* XV, 1311).

[12] AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XXI, 27 (trad. it. cit., p. 1079).

Capitolo sesto
Corpi e anime: conflitti e intrecci di potere

La divisione tra i due poteri era avvenuta nel segno di una egemonia di quello sacrale della Chiesa che in tanto poteva dettare norme alle autorità politiche in quanto restava titolare del diritto di aprire o chiudere le porte del regno di Dio. La distinzione tra la Roma terrena e la Gerusalemme celeste corrispondeva a quella tra corpo e anima: e quel parallelo fissato dalla teologia ebbe a che fare con le forme storiche concrete dell'amministrazione della giustizia in cui si tradusse la dottrina dell'immortalità dell'anima nel mondo della cristianità occidentale. Papa Gelasio nell'anno 494 fissò la distinzione delle sfere di competenza: alla Chiesa spettava il potere spirituale che riguardava l'eternità, la salvezza delle anime; allo Stato spettava invece l'esercizio del potere temporale, quello valido nel limitato tempo umano della vita sulla terra. Alla prima la croce, al secondo la spada[1]. Di fatto, quello che l'alleanza con l'Impero riverberò sulla Chiesa e sui vescovi fu «un formidabile assetto potestativo»; in cambio, lo stato ricavò dall'alleanza «un'aura religiosa, sacrale», quale spettava a una realtà voluta e benedetta da Dio[2]. Il ricorso al potere della spada da parte dell'autorità riceveva cosí una legittimazione religiosa. Il linguaggio dei simboli lo disse in modo esplicito: la croce finí con l'assumere una funzione centrale nei luoghi della violenza statale, dalle insegne di guerra ai patiboli. Ma la divisione dei compiti creò due diverse retoriche: quella del perdono fu appannaggio della Chiesa, quella del rigore andò all'Impero. Ancora all'epoca degli imperatori svevi si elogiava come una qualità speciale del sovrano il «rigor iustitiae» e si considerava il perdono un difetto, un segno di debolezza del potere politico[3].

Intanto, come mostra il caso di sant'Agostino, i vescovi vennero progressivamente esercitando un potere tanto piú efficace quanto piú si venne indebolendo l'assetto delle autorità imperiali. Crollato l'Impero

romano, fu la Chiesa come istituzione e come cultura che svolse una funzione di mediazione con le nuove realtà politiche e culturali dei popoli barbarici. Il potere monarchico, definito come un «servizio divino» («ministerium Dei»), si appoggiò ai vescovi come collaboratori. L'intera gerarchia ecclesiastica ebbe un posto preciso nell'amministrazione della giustizia come riconoscimento – è stato detto – della «funzione di regolatore sociale» spettante al clero: se ne ebbe un esempio importante quando nel placito imperiale successivo all'incoronazione di Carlo Magno nell'800 il neoimperatore condannò a morte per lesa maestà gli accusatori del papa. E il papa, per sua parte, intercedette per loro ottenendo la commutazione della pena in esilio[4]. L'eredità del diritto romano lasciò il suo segno nella elaborazione della normativa ecclesiastica per il governo del corpo cristiano: un corpo che coincideva con l'intera società, per cui le infrazioni all'ordine sociale furono concepite e colpite come delitti religiosi.

Anche in questo caso le nuove esigenze dovettero fare i conti con l'esistente per arrivare a compromessi durevoli. E se il patrimonio giuridico della tradizione romana si presentava nella sistemazione giustinianea già rielaborato e aggiustato in funzione di quella religione cristiana diventata esclusiva e obbligatoria, quello che si aprí nei regni romano-barbarici fu il confronto tra il cristianesimo imposto alla popolazione col battesimo dei sovrani e le tradizioni religiose precristiane dominate specialmente dalle regole della giustizia e dalle forme delle punizioni. È una materia che esula in gran parte dal nostro ambito ma di cui bisogna tener conto per comprendere gli intrecci che si crearono nel corso del Medioevo tra le regole della Chiesa e le forme dell'amministrazione della giustizia, specialmente nell'incontro e nel confronto tra mondo germanico e mondo latino. La pena capitale si pone al centro di questa storia a partire da quando Tacito scrisse il suo grande saggio antropologico sulla Germania. E vale la pena di ricordare le parole con cui si aprí l'opera celebre di Cesare Beccaria per comprendere quale fosse il paesaggio che l'autore aveva davanti nella ricerca delle origini delle leggi criminali vigenti: queste derivavano secondo lui da «alcuni avanzi di leggi di un antico popolo conquistatore fatte compilare da un principe che dodici secoli fa regnava in Costantinopoli, frammischiate poscia co' riti longobardi»[5]. Il suo orizzonte era occupato soprattutto dalla tradizione romanistica allora vittoriosa in Europa, ma non dimenticava l'importanza delle tradizioni dei popoli germanici. Su queste si

doveva concentrare l'interesse della scuola storica del diritto che nell'Ottocento romantico e nazionalista esplorò consuetudini giuridiche e tradizioni popolari come espressione di un folklore e di una religione precristiana dalle lunghe permanenze. Nella Germania del primo Novecento quell'eredità fu raccolta da uno studio di Karl von Amira che propose una lettura sistematica delle pene capitali altogermaniche come pene accomunate da un carattere sacrale. Di ciascuna delle forme rituali delle esecuzioni era possibile ricostruire il significato religioso fondamentale: una offerta di sacrifici umani a quella specifica divinità che era stata offesa dal delitto. Cosí l'annegare i colpevoli di sacrilegio o soffocarli nella sabbia, come disponeva la legge dei Frisoni, era un'offerta espiatoria fatta alle divinità delle acque; a quelli della vegetazione erano dedicate le teste appese agli alberi e al dio sole era dedicata la morte col terribile supplizio della ruota[6]. Il tema si prestò a una torsione in senso neopagano e razzista col Terzo Reich. Ma è un dato di fatto che la diffusione del cristianesimo dovette fare i conti con questo tipo di pratiche: quando nel 1030 un missionario cristiano di nome Volfredo giunto dall'Inghilterra in Svezia fece a pezzi l'idolo Thor, Adamo di Brema racconta che il suo corpo dilaniato fu gettato nella palude: e la sua narrazione è stata confermata dalle scoperte di scavi archeologici che in Danimarca, Olanda e Irlanda hanno fatto ritrovare centinaia di cadaveri con occhi bendati e segni di torture ben conservati dalla natura paludosa dei luoghi di antiche esecuzioni[7].

Fu dunque su sostrati diversi e affrontando resistenze e tradizioni profondamente radicate che venne costruita la normativa canonica della Chiesa in materia di pene per chi si macchiava di colpe pubblicamente note, tali da rompere il legame con la comunità dei battezzati. Per consentire al colpevole di riparare il male fatto, subire una punizione e rientrare nella comunità si dovettero regolare i canali sacramentali della partecipazione alla vita della comunità ecclesiale.

Per ottenere il perdono bisognava passare attraverso la confessione. E qui si deve ricordare il lungo processo attraverso il quale la domanda di perdono del colpevole, espressione del pentimento e del desiderio di rientrare nella comunione della Chiesa, si era venuta istituzionalizzando nella confessione come atto sacrale: sacramento è la parola che indicò letteralmente un mistero, quello della speciale benedizione della grazia divina attraverso la mediazione di un ministro. Tutte queste parole –

confessione, grazia, perdono, ministro – nacquero nella sfera della religione ma si trasferirono poi al potere di giudicare come attributo del sovrano. Le incontreremo da ora in avanti come un passaggio fondamentale del sistema di giustizia, quella della Chiesa e quella dello Stato. È qui che si affaccia il carattere originale del sistema, il punto in cui si intrecciano e si sovrappongono potere sacro della Chiesa e potere politico. Prima della formalizzazione dell'obbligo della confessione sacramentale privata, la confessione pubblica di un crimine e la richiesta di perdono rivolta ai membri e alle autorità della comunità ecclesiale erano state le forme originarie di regolazione dei rapporti con chi si macchiava di un delitto e rompeva cosí la comunione della Chiesa: restò memorabile l'esempio dell'imperatore Teodosio costretto da Ambrogio a rimanere fuori del Duomo di Milano per il massacro di Tessalonica. Ne riprese il modello l'imperatore Ludovico il Pio quando nell'anno 833 si prostrò davanti all'altare dell'abbazia di San Medardo presentando al vescovo e al popolo una lista delle sue violazioni all'«Ordinatio imperii» che aveva giurato di osservare[8].

La colpa notoria richiedeva una punizione e una riparazione. Altra cosa era la confessione di un peccato segreto, che poteva essere rimesso privatamente al peccatore contrito. Vigeva insomma una netta distinzione tra crimine e peccato segreto: questo era lasciato alla confessione privata e alla contrizione del peccatore, mentre quello richiedeva penitenze pubbliche. L'esperimento di vita perfetta nelle comunità monastiche riflette qui l'orientamento generale della società cristiana medievale: la regola di Cassiano era molto rigida nel colpire i colpevoli con l'esclusione dalla partecipazione alla comunione eucaristica e con l'espulsione. Nella vita dei singoli cristiani le norme fissate nei libri penitenziali prevedevano punizioni severissime. L'esclusione dalla comunione dei fedeli era la pena fondamentale: e la comunione era la stessa cosa del corpo di Cristo che a sua volta era la Chiesa stessa[9]. Il colpevole non poteva partecipare ai sacramenti per tutta la durata della penitenza: e questa poteva durare per tempi lunghissimi, talvolta per tutta la vita. Ci vollero secoli perché le pene venissero mitigate e il colpevole potesse ottenere il perdono pagando in danaro la tariffa della penitenza. Ma intanto nacque il problema dei rapporti tra le pene ecclesiastiche e quelle della giustizia secolare. Nelle procedure penali dei regni romano-barbarici la punizione piú frequente per reati come

il furto e l'assassinio era la pena di morte. Il sistema delle pene ecclesiastiche per la riammissione del colpevole all'interno della comunità diventava impotente davanti a una punizione che non lasciava tempo per risarcimenti e riabilitazioni. Si poteva riammettere il condannato alla comunione prima dell'esecuzione capitale? Se non lo si faceva, la condanna del giudice temporale si traduceva in una condanna eterna: la morte del corpo diventava anche la morte dell'anima. Le due città, quella terrena e quella celeste, si scoprivano sottoposte alla stessa legge e il Dio di giustizia si trovava costretto a ratificare le sentenze dei giudici terreni. Si poteva o no aprire il Paradiso alle anime di ladri e assassini? La questione fu dibattuta nei concili dei vescovi nell'Europa medievale.

Se ne ha un documento nei deliberati del sinodo di Reims del 630. Qui fu approvato un canone che imponeva la rottura della comunione con l'omicida che avesse ucciso senza l'attenuante della legittima difesa. Tuttavia il canone prevedeva che allo stesso omicida, se pentito, si potesse concedere il «viatico della comunione» prima dell'esecuzione [10]. Nella realtà le cose dovevano andare diversamente perché negli statuti diocesani promulgati dal vescovo di Reims Sonnatius in quello stesso anno si legge un'accorata protesta contro la pratica di negare il viatico sacramentale ai condannati: pratica grave, diceva il vescovo, perché toglieva la speranza e l'aiuto necessari per affrontare la morte; e appariva tanto piú colpevole il silenzio delle autorità ecclesiastiche che avrebbero dovuto garantire il rispetto delle norme canoniche [11].

Dunque non solo si negava il ritorno alla comunione per i condannati ma lo si faceva con la connivenza degli ecclesiastici. Intorno a chi si avviava al patibolo si intravede un contesto di esecrazione condivisa che trovava la sua sanzione nella rottura della comunione ecclesiale e nel ritrarsi del sacerdote dal patibolo. Né era sufficiente la maledizione eterna dell'anima: anche il corpo doveva essere trattato di conseguenza. Il sepolcro dei cristiani non era simile a quello ebraico né a quello praticato dai romani: il cristiano non subiva la morte come la fine dell'esistenza ma come un passaggio temporaneo in attesa della resurrezione del corpo. La pagina di san Paolo su questo punto (*1 Cor* 15) lascia intendere quanto la questione della resurrezione nei suoi aspetti fisici appassionasse i primi cristiani. Morire era come dormire: assopirsi, riposare. «La loro carne riposa nella speranza», scrisse sant'Agostino a proposito dei santi [12]. Per questo la sepoltura doveva

avvenire in terra benedetta; e la vita non abbandonava la zona della sepoltura. Anzi, la tomba era diventata il centro di manifestazioni particolari che richiamarono l'attenzione di sant'Agostino come legislatore. Ma chi moriva fuori della comunione dei battezzati non aveva diritto alla sepoltura in terra benedetta. Questa norma rimase ferma nella cristianità europea fino a tempi recentissimi: il caso emblematico è stato quello dei corpi dei neonati morti senza battesimo, esclusi a lungo dalla sepoltura in terra benedetta [13]. Ma l'interdizione che nella società medievale colpiva il corpo di chi si era macchiato di un delitto era ben piú severa.

Ne abbiamo un'idea dalla formula di maledizione riportata dal *Liber de synodalibus causis* di Reginone di Prum: il malfattore deve essere sepolto nel cimitero degli asini. La sua tomba sarà insieme ai cani e agli asini e il suo cadavere sarà divorato dai lupi. Un'altra formula riguarda con precisione la sorte delle varie parti del corpo [14]. La maledizione rituale è una forma di esorcismo contro la potenza nefasta di un corpo che incarna in sé qualcosa di demoniaco. E questo ci avverte della densità di significato della esecrazione del malfattore: intorno alla sua figura si materializza la minaccia di potenze oscure dalle quali bisogna difendersi perché congiurano contro i cristiani. Nella gara per combattere queste insidie occulte si misurano i poteri del papa e quelli del re, ambedue dotati di un mandato divino e ambedue allarmati dalla minaccia di nemici che, ribellandosi al loro potere, mettono in pericolo il corpo collettivo della cristianità e quello, sacro anch'esso, dello Stato [15].

La norma attestata da Reginone non nacque senza resistenze. Lo si vede dai canoni approvati nell'importante sinodo che raccolse a Magonza nell'anno 847 i vescovi tedeschi. Si discusse allora su che fare dei corpi dei condannati a morte. Si potevano seppellire nelle chiese? E al di là dei corpi c'era il problema delle anime. Era possibile celebrare messe e fare offerte in suffragio per loro? Le due questioni erano connesse. Il canone approvato, nel dare una risposta affermativa alle domande, fornisce una spiegazione lunga e complessa che rivela la difficoltà di convincere i dubbiosi e i contrari. Il caso dei condannati a morte è paragonato a quello dei morenti che ricevono l'assoluzione dai peccati e la comunione: se era lecito ammettere alla comunione chi in punto di morte si confessava, perché non concederla anche a coloro che pagavano con la morte il prezzo dei loro peccati? E qui venivano raccolti tutti i passi biblici ed evangelici che

dovevano tornare continuamente nella storia del problema. La promessa fatta al buon ladrone sulla croce vi è ricordata a garantire che la penitenza è possibile fino all'ultimo istante[16]. Si noti che la questione nasce qui come approfondimento del problema generale della penitenza da assegnare agli infermi in pericolo di morte: poiché il morente non è in condizione di effettuare la penitenza richiesta per le sue colpe gli si richiederà solo una confessione sincera per concedergli l'assoluzione[17].

La sorte del corpo e quella dell'anima dei condannati restavano dunque problematiche. Per le autorità ecclesiastiche una cosa era evidente: impedire l'amministrazione del sacramento della penitenza ai condannati era un modo per cancellare la possibilità di salvezza della loro anima. Il fatto che il canone approvato a Magonza venisse reiterato nel successivo Concilio di Worms dell'868 è un indizio della permanenza del problema e dell'impegno del corpo ecclesiastico su questo punto[18]. Si consentiva al sovrano il potere di condannare a morte ma si chiedeva che venisse riconosciuta la giurisdizione ecclesiastica sulla vita futura dell'anima. Cosí passò in giudicato il punto fondamentale intorno a cui si ebbero conflitti e transazioni tra i due poteri del mondo cristiano: il modo piú sicuro per condannare all'Inferno qualcuno era negargli il rientro nella comunione ecclesiale e le preghiere di suffragio per l'anima. Questo significava in sostanza il diniego della partecipazione ai sacramenti della penitenza e dell'eucarestia. La cosa doveva diventare ancora piú palese a partire da quando, intorno alla metà dell'XI secolo, la «rifondazione» del dogma eucaristico doveva dare significato realistico all'espressione «corpo di Cristo»: da allora in poi, con la consacrazione l'ostia «si confondeva con il corpo storico di Cristo» mentre la Chiesa restava il «corpo mistico»[19]. E i tentativi di rendere esecutiva anche in cielo la condanna pronunziata in terra accompagnarono come un sottofondo costante, talvolta appena avvertibile, talvolta chiaro e distinto, la storia dell'amministrazione della giustizia nei paesi cristiani. Quei tentativi poggiavano su di una base di convinzioni diffuse nella cultura cristiana non solo laica: che il colpevole di un delitto meritasse la punizione eterna, quasi una trascrizione in cielo della sentenza terrena. Qui non c'era posto per la distinzione tra delitto e peccato. E il dubbio della irrimediabile dannazione dei condannati al patibolo si doveva affacciare spesso non solo nella mente di chi si avviava a fare quella fine

ma anche nelle opinioni degli uomini di chiesa chiamati a confessarli[20]. Solo nei tempi lunghi della cristianità medievale quell'atteggiamento doveva modificarsi: restando fermo, tuttavia, il principio per cui chi moriva nell'atto di commettere un crimine – un furto, un omicidio – era sicuramente dannato. Perfino il pentimento sul patibolo di per sé non era considerato sufficiente: la morte del condannato è sí un martirio – scrisse il domenicano sant'Antonino Pierozzi nel Quattrocento – ma se è la punizione per un malefizio e se il condannato si pente solo per paura del dolore allora la sua anima finirà certamente all'Inferno[21]. Lo sapevano anche i condannati: nei luoghi della giustizia circolava un detto pseudoagostiniano secondo il quale di cento condannati a stento se ne salvava uno. Nell'Europa cristiana e poi in quella parte di essa che fu cattolica romana rimase fisso nei secoli il criterio per cui se un ladro o un assassino moriva nell'atto stesso del suo delitto doveva essere considerato reprobo per l'eternità e il corpo non poteva essere accolto in terra benedetta.

Per quanto appaia remoto dal significato letterale della preghiera del *Pater noster*, questo sistema rappresenta la forma matura della costruzione di una società cristiana soggetta a un potere delegato da Dio. Lo prova la lunga resistenza dei sovrani europei e dei loro giudici – ma anche di molti teologi – a consentire ai condannati l'accesso ai sacramenti della confessione e della comunione.

Si aprí qui una questione destinata a segnare nel lunghissimo periodo di un millennio i rapporti tra poteri – quelli ecclesiastici e quelli laici – in materia di come trattare il condannato a morte.

[1] Cfr. P. PRODI, *Una storia della giustizia* cit, p. 41.

[2] P. COSTA (a cura di), *Il diritto di uccidere* cit., p. 14.

[3] Questa l'opinione di Ottone di Frisinga che criticò il «vitium remissionis» (cfr. GERD ALTHOFF, *Amicitiae und Pacta. Bündnis, Einung, Politik und Gebetsgedenken im beginnenden 10. Jahrhundert*, *MGH Schriften*, vol. XXXVII, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1992, p. 57). Per Gregorio Magno cfr. *Moralia in Iob*, XVI, VI (*Corpus Christianorum*, series latina, a cura di Marcus Adriaen, Brepols, Turnhout 1979, pp. 800-1); e il commento a *Luca* 7,36-50 che oppone la durezza della pena

di morte della legge mosaica al perdono evangelico della peccatrice (*Homiliae in Evangelia*, a cura di Raymond Étaix, Brepols, Turnhout 1999, *Homilia XXXIII*, pp. 296-98).

[4] FRANÇOIS BOUGARD, *La justice dans le Royaume d'Italie de la fin du VIII e siècle au début du XI e siècle*, École Française de Rome, Rome 1995, p. 235.

[5] C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene* cit., «A chi legge», p. 3.

[6] KARL VON AMIRA, *Die germanischen Todesstrafen. Untersuchungen zur Rechts- und Religionsgeschichte*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1922, pp. 198-200.

[7] Cfr. KAROL MODZELEWSKI, *L'Europa dei barbari. Le culture tribali di fronte alla cultura romano-cristiana* [2004], trad. it. di Danilo Facca, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 29-33.

[8] Su questo episodio si è concentrata la ricerca di MAYKE DE JONG, *What was «Public» about Public Penance? «Paenitentia publica» and Justice in the Carolingian World*, in *La giustizia nell'alto Medioevo. Secoli IX-XI*, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 1982, pp. 863-902, in particolare pp. 888-89; ID., *Power and humility in Carolingian society: the public penance of Louis the Pious*, in «Early Medieval Europe», vol. I (1992), n. 1, pp. 29-52. La tesi di uno stato franco di tipo «penitenziale» è stata sostenuta nel suo recente volume *The Penitential State: Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 2009.

[9] Cfr. HENRI DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Aubier-Montaigne, Paris 1944.

[10] «Si quis homicidium sponte commiserit, et non violentiae resistens, sed vim faciens impetu hoc fecerit, cum isto penitus non communicandum: sic tamen ut si penitentiam egerit, in exitu ei communionis viaticum non negetur» (GIAN DOMENICO MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Antonio Zatta, Florentiae-Venetiis-Parisiis 1759-1798, vol. X, coll. 592-94).

[11] «Et cur ad mortem condemnatis renuitur? Cum eis maxime conducat ad spem et securamen certi decessus, et praesentis agonis? Nunc autem etiam denegatur silenti Ecclesia et veluti consentienti, non obstantibus iis canonibus qui vel nunquam recepti vel saltem per usum contrarium sunt abrogati» (*Statuta synodalia Ecclesiae Rhemensis per dominum Sonnatium*, ivi, col. 598).

[12] AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XIII, 20 (*La città di Dio* cit., p. 565).

[13] Cfr. GIAN MARCO VIDOR, *Biografia di un cimitero italiano. La Certosa di Bologna*, il Mulino, Bologna 2013, pp. 69-88.

[14] REGINONE DI PRUM, *Liber de synodalibus causis* (redatto all'inizio del secolo X per l'arcivescovo di Magonza, *PL* CXXXII). Cfr. ROGER E. REYNOLDS, *Rites of Separation and Reconciliation*, in *Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale*, Settimane di studio del Centro

italiano di studi sull'alto Medioevo, 11-17 aprile 1985, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 1987, pp. 405-33 (che rinvia a EDMOND MARTÈNE e URSIN DURAND, *De antiquis ecclesiae ritibus*, in bibliopolio Jo. Baptistae Novelli, sub signo Redemptoris, Venetiis 1763-64, vol. II, p. 322).

[15] JACQUES CHIFFOLEAU, *Sur la pratique et la conjoncture de l'aveu judiciaire en France du XIII e au XV e siècle*, in *L'aveu. Antiquité et Moyen Âge*, Actes de la table ronde, École Française de Rome, Rome 1986, pp. 341-80, ha sottolineato questi aspetti in rapporto agli sviluppi trecenteschi dei processi per lesa maestà.

[16] «Quaesitum est ab aliquibus fratribus de his qui in patibulis suspenduntur pro suis sceleribus post confessionem Deo peractam, utrum cadavera illorum ad ecclesias deferenda sint, et oblationes pro eis offerendae, et missae celebrandae, an non. Quibus respondimus: si omnibus de peccatis suis puram confessionem agentibus, et digne poenitentibus communio in fine secundum canonicum iussum danda est, cur non eis qui pro peccatis suis poenam extremam persolvunt? […] Perdidisset latro in cruce praemium ad Christi dexteram pendens, si illum unius horae poenitentia non iuvisset» (Concilium Moguntinum I a. 847, can. XXVII, in G. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* cit., vol. XIV, coll. 899-912).

[17] «Per presbyteros pura inquirenda est confessio, non tamen illis imponenda quantitas poenitentiae, sed innotescenda» (*ibid.*, can. XXVI: *De infirmis in periculo mortis constitutis*).

[18] Concilium Wormatiense, a. 868, can. LXXX (*ibid.*, vol. XV, coll. 865 sgg., in particolare coll. 883-84).

[19] Cosí sintetizza questo decisivo passaggio ALAIN GUERREAU, *Il significato dei luoghi nell'Occidente medievale*, in ENRICO CASTELNUOVO e GIUSEPPE SERGI (a cura di), *Arti e storia nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2002, vol. I, pp. 232-33.

[20] Un caso veneziano del 1584 è stato segnalato dallo scrivente in *Morire volentieri: condannati a morte e sacramenti*, in A. PROSPERI (a cura di), *Misericordie* cit., pp. 3-54, in particolare pp. 12-14.

[21] «Si patienter ferunt mortem contriti de commissis, non ratione poenae tantum vel verecundiae, sed respectu Dei offensi, etsi non percipiant coronam martyrii, tamen salvantur. Si autem tantum dolent propter supplicium, impatientes vel incontriti ad inferna descendunt» (SANT'ANTONINO, *Summa moralis*, pars I, tit. V, cap. I, in ID., *Opera Omnia*, tomo I, pars I, col. 600).

Capitolo settimo
Confessione e comunione dei condannati: uno scontro fra Stato e Chiesa

Che fosse prevedibile l'opposizione dei tribunali laici e dei sovrani europei lo mostrano i precedenti che abbiamo visto attraverso gli atti dei sinodi tedeschi dell'alto Medioevo. Ma perché il conflitto venisse alla luce si dovette attendere la fase declinante di quella che è stata definita la rivoluzione papale, cioè la vigorosa affermazione della supremazia del pontefice romano su ogni altro potere che impegnò l'opera normativa dei papi da Gregorio VII a Bonifacio VIII [1]. I contrasti che sorsero nel Trecento fra il papato e la monarchia francese furono il primo episodio di una lunga storia, quella del contrasto fra papato e Stati territoriali europei sul terreno del diritto di punire e di perdonare come luogo di verifica della sovranità. I contendenti si affrontavano sulle nuove basi create dal papato con l'affermazione del suo potere su ogni altra autorità terrena: una affermazione rivoluzionaria a cui davano corpo un sistema di tribunali in rapida crescita e una cultura giuridica raffinata, capace di dominare un'ampia gamma di questioni. Univa i due poteri del papato e degli Stati un problema comune: imporre l'obbedienza ai popoli, difendersi dai nemici, combattere il pericolo della sovversione. Dal diritto romano diventato oggetto di studio nelle università emerse allora una categoria di delitto che ebbe rapida e lunghissima fortuna: il crimine politico della lesa maestà [2]. È noto il rifiuto di un grande penalista cattolico italiano dell'Ottocento, Francesco Carrara, di trattare questo tipo di reato nel suo corso di diritto penale: non era per lui un tema di storia del diritto ma una semplice macchina del potere, un mostro giuridico per la sua capacità di adattarsi a una grande varietà di atti. Tutto quello che suonava come disobbedienza alle leggi poteva essere classificato come lesa maestà: e vi rientravano naturalmente tutte le forme di complotto e di congiura contro il sovrano. La sfera del potere si ammantava della sacralità religiosa dell'investitura

divina: cosí se la disobbedienza ai precetti e alle dottrine della Chiesa era classificabile come reato di lesa maestà divina, anche quella che riguardava il sovrano ricadeva sotto lo stesso titolo. Ne era un esempio il re di Francia, dotato di un potere sacro e di una dignità sacerdotale in virtú dell'unzione con l'olio della sacra ampolla da cui si affermava che gli derivassero i poteri taumaturgici della guarigione degli scrofolosi. Nell'esercizio della sua regalità era vicario di Cristo, secondo una concezione che appare matura nel Quattrocento: per questo lo si esortava a coniugare le virtú divine della misericordia e della giustizia, punendo con la morte chi offendeva la sua maestà e premiando con la grazia i supplici che lo invocavano [3]. I processi divennero un affare politico: la serie di quelli che si svolsero in Francia può essere letta in parallelo col contemporaneo sviluppo dei processi ecclesiastici per il delitto di eresia. Agli inizi del Trecento il celebre caso dei Templari vide gareggiare le autorità del re di Francia e del papa nel ricorso alla categoria di crimine della lesa maestà. Vi fece il suo ingresso la procedura inquisitoriale col ricorso alla tortura giudiziaria piú efferata. Era questo il nuovo volto della giustizia che si ritrova anche nella casistica dei processi per reati di violenza e di furto. L'affermazione di poteri totali sulla vita e sui pensieri dei sudditi avveniva sotto il segno del sospetto e della volontà di sapere. La lotta contro i nemici che insidiavano l'assetto della «respublica christiana» appariva difficile: richiedeva un controllo capillare impossibile da esercitare coi mezzi disponibili nella società del tempo. Da ciò l'importanza di misure preventive: la punizione esemplare del delinquente nella forma di una cerimonia pubblica fu una di queste. Ma bisognava soprattutto leggere nell'opacità delle coscienze e farne emergere quel che vi era celato. E fu qui che si confrontarono nella pratica e nelle dottrine del tempo due diverse e conflittuali concezioni della confessione. Al centro della questione c'è il segreto come ciò che resta occulto e si sottrae allo sguardo e alla conoscenza: può essere il segreto che rende solenni gli atti del sovrano o le preghiere del sacerdote, ma può essere anche il segreto che copre le colpe e che si svela soltanto all'orecchio del confessore o alla ricerca («inquisitio») del giudice. Nella diffusa attenzione al segreto come deposito intimo della coscienza si è visto l'avvio storico di un processo di grande importanza: lo sviluppo dello spazio interiore come patrimonio e rifugio dell'individuo moderno. Ma quel campo dell'occulto accese anche una volontà di sapere e di governare l'interiorità delle

persone. Secondo un adagio largamente citato dai canonisti del Medioevo, la Chiesa non giudicava in materia di cose occulte. Solo Dio poteva entrare nel cuore umano e decifrarne il contenuto. La questione si pose quando, tra l'XI e il XIII secolo, si venne definendo una concezione della penitenza non piú come esercizio del cristiano ma come sacramento dell'appartenenza alla Chiesa, tutto concentrato nella confessione orale al sacerdote titolare del potere sacramentale dell'assoluzione[4]. È intorno alla questione del segreto che si misurano le norme e le strategie dei diversi tipi di tribunali sorti in questo periodo. Quelle che abbiamo definito le due opposte retoriche del perdono e della severità che distinguevano potere della Chiesa e potere del sovrano si vennero complicando a partire dal momento in cui con la Riforma gregoriana la giustizia ecclesiastica si articolò in una pluralità di fori ed estese il suo campo d'azione al perseguimento dell'eresia e alla disciplina dei costumi. Si avviò cosí un modello di amministrazione della giustizia come strumento di controllo e di disciplina collettiva che venne presto accolto e fatto proprio dalle autorità secolari. Per la Chiesa il campo della giustizia andava dalla confessione come sacramento dell'ascolto segreto e della remissione delle colpe alla inquisizione come indagine e processo nel tribunale di foro esterno contro l'eretico e il ribelle: ma il vasto e complesso paesaggio della pluralità dei fori elaborato dalla sapienza giuridica e teologica della Chiesa cristiana d'Occidente, cosí come lo ha ricostruito Paolo Prodi, era pur sempre attraversato e via via modificato da tensioni inerenti al problema della conservazione di un sistema di potere che si sentiva insidiato da ogni forma di dissenso e di ribellione oltre che deputato da Dio a procurare la salvezza del popolo cristiano. Da ciò l'erosione a cui fu sottoposto il rispetto della segretezza della confessione dei peccati. L'evoluzione che ne seguí assomiglia per certi aspetti a quella delle complesse strutture dei tribunali di grandi democrazie moderne, dove in nome dello stato d'eccezione le garanzie di rispetto dei diritti individuali sono state messe da parte[5]. Di fatto, mentre la confessione privata arredava le coscienze secondo le categorie morali e teologiche dell'istituzione, si avviò una tendenza a trasferire l'occulto nel campo d'azione dei tribunali di foro esterno. C'era una tensione in qualche modo naturale tra i due campi; il potere di giudicare non poteva rispettare davvero il deposito segreto della coscienza individuale. Per questa via si aprí il percorso che mirava a svelare

l'occulto, a impadronirsi dei pensieri segreti con la persuasione o con la tortura. Quando la minaccia del dissenso e dell'eresia scosse le mura del potere ecclesiastico fu varcato rapidamente il confine con la trasformazione della norma della «correzione evangelica» e dell'ammonizione caritatevole (*Mt* 18,15-18) in forme di costrizione (quella che sant'Agostino aveva chiamato «correptio»). La «denuncia evangelica» si trasformò cosí in «denunciatio iudicialis privata»[6]. Il senso del pericolo spinse a forzare le regole e a introdurre norme per situazioni di emergenza. Come ha dimostrato Jacques Chiffoleau in un saggio fondamentale, fu nel contesto della lotta contro l'eresia che furono aperti ampi varchi nel muro che divideva il segreto della confessione dalla conoscenza formale del reato e dalla sua persecuzione nel foro esterno: si arrivò allora, nel «Directorium» per inquisitori elaborato sotto la direzione di Raimondo di Peñafort, a invitare i confessori a trasformarsi «in veri e propri indagatori o in collaboratori dei vescovi nella lotta contro i dissidenti»[7]. Si capisce cosí come una certa Auda, del villaggio pirenaico di Montaillou, si trovasse chiamata davanti all'inquisitore per essere interrogata su alcuni suoi dubbi sulla presenza reale di Cristo nell'ostia: quei dubbi li aveva confidati alla sua amica Ermengarda, la quale ne aveva parlato al suo confessore[8].

A fronte di questi sviluppi della giustizia ecclesiastica, nelle procedure giudiziarie dei poteri secolari rimaneva in vita qualcosa dell'antica tradizione della penitenza pubblica per le colpe notorie. I giudici francesi del Trecento, ad esempio, esigevano l'ammenda pubblica e si rifiutavano di consentire ai condannati la possibilità di accostarsi alla confessione sacramentale segreta. Ci fu cosí un conflitto tra due realtà diverse indicate in italiano con la parola «confessione» e in francese con due termini distinti: la confessione davanti al boia («aveu») e quella davanti al confessore («confession»). La pratica di attendere l'ultima confessione del condannato era di uso corrente nella giustizia francese: il cavaliere Guillaume de Leans nel 1323 fece le sue ultime dichiarazioni a piú riprese, l'ultima «en l'eschielle à Nicolas, le bourriau»[9]. E il sistema non cambiava quando il processo avveniva davanti ai tribunali di giurisdizioni ecclesiastiche. Nel 1357 Michelet de Terreblay, mandato a morte per furto dai giudici dell'abbazia di Saint-Martin-des-Champs, confessò «aux fourches» di essere anche un assassino, per cui lo si fece discendere dalla forca per essere sottoposto ad aggravamenti di pena prima di essere

impiccato[10]. Da qui si generò un conflitto tra papato e sovrani temporali su come trattare colui che per i suoi delitti veniva condannato a morte. Cerchiamo di immaginare la cosa dal punto di vista dei condannati: il «perfido assassino» visto da Dante (forse) nella Pisa dei primi anni del Trecento chiama il confessore mentre lo stanno per sotterrare a testa in giú. E subito il frate si avvicina, ascolta la sua confessione e lo assolve. In quegli stessi anni a Parigi ci fu una donna, Marion de la Court, condannata dal tribunale reale dello Châtelet a essere fatta morire con la stessa procedura. Mentre la stavano calando nella fossa fece cenno di voler confessare. La tirarono fuori e confessò una sfilza di furtarelli. Ma quella confessione la fece al giudice, non al confessore; e ne fu verbalizzato il testo[11]. La differenza era sostanziale: la pratica giudiziaria francese obbligava alla confessione pubblica delle colpe ed escludeva dai sacramenti i condannati: e questo costituiva un caso eccezionale, agli occhi del corpo ecclesiastico[12].

Il rituale della confessione pubblica aveva radici profonde nella prassi penitenziale cristiana. Davanti al patibolo il condannato aveva l'ultima occasione per dire la verità e alleggerirsi la coscienza prima di comparire davanti al tribunale divino. Ma la monarchia papale aveva qualcosa da obbiettare: negare i sacramenti a chi pentito si preparava a morire significava cancellare il potere delle chiavi. Cosí, proprio nella fase in cui il re di Francia si era portato il papato ad Avignone, il nuovo papa Clemente V, il francese Bertrand de Got, si vide costretto a protestare contro il rituale francese della giustizia: una decretale del 1317 contestò il diritto dei giudici di negare ai condannati il sacramento della penitenza e l'eucarestia. Non mancavano argomenti di teologi a favore della negazione dell'eucarestia: impiccando qualcuno che l'aveva ricevuta si impiccava lo stesso Cristo. Cosí Alano di Lilla[13]. Piú difficile era sostenere la validità del rifiuto della confessione sacramentale. Da ciò la protesta di Clemente V: la sua decretale impose ai giudici sotto pena di censure ecclesiastiche di permettere ai condannati a morte di ricevere almeno il sacramento della penitenza prima del supplizio[14]. Ma l'esito fu nullo; la pratica tradizionale continuò a essere in vigore. La questione si riaffacciò alla fine del secolo: il cavaliere Philippe de Mézières, instancabile predicatore di crociate divenuto consigliere e uomo di fiducia di re Carlo V di Francia, propose in una supplica al sovrano di concedere ai condannati a morte il permesso di ricevere i sacramenti; ma

Carlo V, seguendo i consigli del cancelliere Pierre d'Orgemont, dichiarò che finché durava il suo regno l'antico costume sarebbe rimasto in vigore[15]. Qualcosa cambiò quando alla supplica di Mézières si aggiunse la voce autorevole di Jean Gerson. Il celebre cancelliere dell'università di Parigi sottopose al sovrano un appello per i condannati a morte dove lo richiamava al rispetto di verità di fede, esaminate e certificate da teologi: fondamentale fra tutte l'obbligo di confessare i propri peccati mortali[16]. A tale obbligo – scriveva Gerson – ogni cristiano era tenuto dopo il battesimo e nessuna autorità terrena aveva il potere di esentarlo. Perciò le leggi e gli editti diretti a impedire la confessione al peccatore pentito non avevano nessun valore e non dovevano essere osservati.

Ma perché non si ammetteva la confessione del condannato? Gerson lo spiegava cosí: con la confessione sacramentale al sacerdote, segreta e privata, si perdeva la possibilità di ascoltare pubblicamente dalla voce del condannato rivelazioni su delitti e complici che erano preziose per i giudici. E Gerson ribatteva: ebbene, se era cosí, pazienza, ci si rassegnasse alla volontà di Dio il quale evidentemente voleva riservarsi la sua parte e non cederla tutta ai giudici terreni.

> Se qualcuno dicesse che parecchi delitti si scoprono grazie all'ultima confessione senza la quale resterebbero nascosti, si risponde che questa ragione non giustifica che si possa trasgredire o ostacolare la legge divina: e c'è anche da dire che Dio non vuole che tutte le colpe siano punite in questo mondo perché altrimenti non gli resterebbe niente da giudicare nell'altro[17].

Il passo è per piú ragioni significativo. Con l'affermazione della confessione auricolare andava di pari passo la sovrapposizione di crimine e di peccato. Scompariva l'antica pratica della confessione pubblica dei delitti davanti alla comunità, con le connesse punizioni e riparazioni: o meglio, si divideva in due parti sulle quali si affermavano i poteri rispettivi della Chiesa e dello Stato. Al tribunale sacramentale della prima restava il potere di assolvere in segreto da ogni colpa. Invece i tribunali laici del sovrano rivendicavano il diritto di mantenere in uso la confessione pubblica: che aveva una giustificazione piú ampia di quella indicata da Gerson, perché trasferiva al potere regio il valore simbolico del fare giustizia esibendo un colpevole pentito. E comunque la pubblica dichiarazione del condannato

aveva una indubbia utilità giudiziaria. Evidentemente molti delitti si scoprivano solo con l'ultima confessione quando il condannato, davanti al patibolo, si liberava la coscienza dicendo la verità dopo avere a lungo tentato mentendo di salvarsi. È quello che accadeva normalmente davanti al tribunale dello Châtelet di Parigi, come mostrano i registri criminali del Trecento. L'imputato, torturato ripetutamente, confessava solo parzialmente i suoi delitti, ogni volta aggiungendo dettagli e rivelando malefatte nuove, e chiamando a testimoni Dio e la Madonna a cui raccomandava l'anima. Ma davanti al patibolo, quando non c'era piú speranza, rivelava spesso molti delitti taciuti. Lo scudiero Guillaume de Bruc, una volta trascinato sul patibolo, fece una confessione pubblica nella quale giunse a elencare piú di quaranta furti fino ad allora taciuti [18]. Invece la confessione sacramentale rischiava di occultare quelle ultime rivelazioni consegnandole all'orecchio del sacerdote. La lotta per la confessione era dunque una lotta tra poteri per l'accesso al valore simbolico della giustizia ma anche alle conoscenze segrete del condannato. Questione connessa ma ben distinta era quella della concessione della comunione eucaristica. In questo caso le resistenze che durarono a lungo da parte dei tribunali statali erano talvolta giustificate con argomenti fisiologici come la presenza fisica di Cristo nel corpo del condannato, ma avevano il vero fondamento nella volontà di sancire con la condanna divina la giustezza dell'operato dei giudici terreni. Riammettere alla comunione del corpo cristiano una persona che nello stesso tempo veniva espulsa e radicalmente eliminata dalla società appariva evidentemente contraddittorio.

La vicenda francese vide lo scontro aperto tra i poteri della Chiesa e dello Stato: ma vide anche l'affermazione della salvezza delle anime come dovere supremo, un principio sostenuto con tutta la sua autorevolezza dal cancelliere Gerson. Che non esitò a minacciare di dannazione gli avversari: secondo lui, chiunque, principe o giudice, usasse il suo potere per impedire a qualcuno di confessarsi si macchiava di peccato mortale ed era condannato alle pene infernali. Dunque, concludeva Gerson, i giudici erano avvertiti e da ora in poi sapevano a quale pericolo si esponessero: se poi non volevano credere alle sue parole, avessero almeno l'accortezza di informarsi da coloro che conoscevano le norme della legge cristiana. Al tono duro dell'intimazione seguivano quelli dolci della pietà: ai poveri condannati non si dovevano imporre altre afflizioni in aggiunta a quelle che

già dovevano soffrire. Minacciati dalla disperazione per la condizione in cui si trovavano, potevano essere aiutati a morire cristianamente solo dalle esortazioni di un buon confessore. Infine Gerson stimolava l'orgoglio nazionale: pensate – scriveva – ci sono paesi come la Lombardia dove la religione cristiana non è cosí in onore come in Francia, e che tuttavia non seguono nei confronti dei condannati una consuetudine cosí dura, irragionevole e ingiusta («une costume si dure, si desraisonnable et si injuste») come quella francese.

Un editto reale del 12 febbraio 1397 permise ai condannati a morte di potersi confessare. Pierre de Craon fece erigere presso il patibolo di Parigi la croce di pietra dove i religiosi potevano confessare i condannati [19]. Ma si trattò di una concessione non si sa quanto effettiva. La croce di pietra come altri monumenti similari sacralizzò il patibolo nel momento stesso in cui rendeva pubblicamente verificabile l'atto del pentimento del condannato, mantenendo dunque qualcosa dell'antica confessione davanti alla comunità. Quando nel 1409 fu mandato a morte il tesoriere e «grand maître» di Francia Jean de Montagu, accusato di lesa maestà e torturato senza limiti fino a ottenere una confessione piena delle accuse fattegli, il condannato giunse al patibolo portando con le mani una croce di legno e mostrando segni di grande devozione che commossero i presenti fino alle lacrime. Ma non risulta che gli fosse concesso di confessarsi. E le ultime parole da lui pronunziate furono subito riferite ai giudici [20].

[1] HAROLD J. BERMAN, *Law and Revolution. The Formation of Western Legal Tradition*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1983 (la trad. it. *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, il Mulino, Bologna 1998 è abbreviata).

[2] L'opera fondamentale di riferimento resta il libro di MARIO SBRICCOLI, *Crimen lesae maiestatis*. *Il problema del reato politico alle origini della scienza penalistica moderna*, Giuffrè, Milano 1974.

[3] Cfr. C. GAUVARD, *«De grâce especial»* cit., vol. II, p. 951; ma vedi tutto il capitolo «Pardonner et punir», pp. 895 sgg.

[4] Cfr. P. PRODI, *Una storia della giustizia* cit., pp. 70-72.

[5] Per una recente indagine sulle deformazioni del sistema giudiziario statunitense cfr. MASSIMO LA TORRE e MARINA LALATTA COSTERBOSA, *Legalizzare la tortura? Ascesa e declino dello Stato di diritto*, il Mulino, Bologna 2012.

[6] PIERO BELLINI, *«Denunciatio evangelica» e «denunciatio judicialis privata». Un capitolo di storia disciplinare della Chiesa*, Giuffrè, Milano 1986.

[7] JACQUES CHIFFOLEAU, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza*, il Mulino, Bologna 2010, p. 80.

[8] *Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier (1318-1325)*, a cura di Jean Duvernoy, Privat, Toulouse 1965, vol. II, pp. 82-105; il caso è segnalato da J. CHIFFOLEAU, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza* cit., p. 82.

[9] MINISTÈRE DES AFFAIRES CULTURELLES, *Confessions et jugements de criminels au Parlement de Paris (1319-1350)*, publiés par Monique Langlois et Yvonne Lanhers, Sevpen, Paris 1971, p. 43.

[10] CÉLESTIN LOUIS TANON, *Histoire des justices des anciennes églises et communautés monastiques de Paris, suivie des registres inédits de Saint-Maur-des-Fossés, Sainte-Geneviève, Saint-Germain-des-Prés, et du registre de Saint-Martin-des-Champs*, Larose et Forcel, Paris 1883, p. 554.

[11] Il caso di Marion è documentato nel *Registre criminel du Châtelet de Paris*, 2 voll., Paris 1861-64, vol. II, pp. 437-39; lo segnala J. CHIFFOLEAU, *Sur la pratique* cit., p. 355. Sul rituale delle esecuzioni a Parigi cfr. ESTHER COHEN, *«To Die a Criminal for the Public Good». The Execution Ritual in Late Medieval Paris*, in BERNARD BACHRACH e DAVID NICHOLAS (a cura di), *Law, Custom and the Social Fabric in Medieval Europe, Essays in Honour of Bryce Lyon*, Medieval Institute Publications, Kalamazoo 1990, pp. 285-304.

[12] MIREILLE VINCENT-CASSY, *La confession des condamnés à mort: l'exception française du XIV e siècle*, in SERGIO GENSINI (a cura di), *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo Medioevo*, Centro studi sulla civiltà del tardo Medioevo, San Miniato (Pisa) 1998, pp. 383-401; sulla storia dell'amministrazione della giustizia penale in Francia si veda anche della stessa studiosa *Prisons et châtiments à la fin du Moyen Âge*, in *Les marginaux et les exclus dans l'histoire*, Union générale d'Editions, Paris 1979, pp. 262-74.

[13] «Si tradantur suspendio, eucharistiam denegamus, quia scandalum esset si Christus, qui adhuc creditur esse in ysofago, tradetur suspendio; ergo credat et sufficit» (ALANO DI LILLA, *Liber poenitentialis*, III, 4; cfr. MIRI RUBIN, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, p. 69).

[14] «Plures iudices temporales condemnatis hoc denegabant, et ad suam excusationem allegabant consuetudinem» (Decretali Clementine, tit. IX: *De paenitentiis et remissionibus*, in *Corpus iuris*

canonici, a cura di Emil Friedberg, 2 voll., Tauchnitz, Leipzig 1879, ed. anast. Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1959, vol. II, p. 1190).

[15] Cfr. NICOLAS JORGA, *Philippe de Mézières 1327-1405 et la Croisade au XIV e siècle*, Bouillon, Paris 1896 (rist. anast. Slatkine, Genève-Paris 1976) pp. 438-39; JOHAN HUIZINGA, *L'autunno del Medioevo* [1919], trad. it. di Bernardo Jasinsk, Sansoni, Firenze 1961, p. 26. Su Philippe de Mézières vedi anche BERNARD GUENÉE, *Entre l'Église et l'État: quatre vies de prélats français à la fin du Moyen Âge, XII e-XV e siècle*, Gallimard, Paris 1987, *ad nomen*.

[16] *Requête pour les condamnés à mort*, in JEAN GERSON, *Opera omnia*, VII. *L'œuvre française. Sermons et discours*, a cura di mons. Glorieux, Desclée, Paris 1966-68, n. 323, pp. 341-43.

[17] «Et s'aucun dist que plusieurs meffaits se scevent par derniere confession qui aultrement ne se scauroient mie, response que ceste cause ne excuse pas qu'on puisse pechier la loi divine ou l'empeschier: et aussi Dieu ne veult pas que tous les maulx soient punis en ce monde car aultrement il n'auroit que jugier en l'autre» (J. GERSON, *Requête pour les condamnés à mort* cit., p. 342).

[18] J. CHIFFOLEAU, *Sur la pratique* cit., p. 355.

[19] J. HUIZINGA, *L'autunno del Medioevo* cit., p. 26.

[20] Il racconto di LUCIEN MERLET, *Biographie de Jean de Montagu, grand maître de France (1350-1409)*, in «Bibliothèque de l'École des chartes», vol. XIII (1852), n. 13, pp. 248-84, è confermato dalla testimonianza contemporanea della *Chronique du religieux de Saint-Denys contenant le règne de Charles VI de 1380 à 1422*, a cura di Bernard Guenée, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, Paris 1994, cap. XIV, pp. 272 sgg.

Capitolo ottavo
Sepolti con gli asini. La sorte del corpo

La disputa tra papato e giudici francesi riguardava la confessione del condannato, cioè la sorte della sua anima. Ma sullo sfondo restava il destino del corpo. Si tratta di un aspetto fondamentale della storia della pena di morte: il corpo era il campo della pena, il luogo dell'esercizio delle molte e varie afflizioni che precedevano la morte, l'oggetto del ludibrio successivo al decesso. La finale sepoltura del corpo in terra benedetta aveva il valore di un segnale di pace del morto con Cristo e di una pacificazione tra il condannato e la comunità. Dalla sorte del corpo possiamo cercare di risalire alla specifica qualità della pena capitale nel lungo Medioevo europeo.

Una volta ucciso il condannato, si opera una trasformazione irrevocabile, quella del vivente nel morto. Fino a quel momento tutto sembra ancora possibile. Il miracolo fu la soluzione immaginata dalle leggende che per secoli arricchirono di ex voto i santuari dei santi e soprattutto della Madonna. In assenza di un intervento diretto di Dio o dei suoi santi, le speranze furono riposte nell'esito della domanda di grazia, nell'intercessione di protettori terreni potenti, nella benevolenza del sovrano, per finire negli impersonali meandri burocratici dei poteri dello Stato moderno: tanti canali della grazia capaci di far apparire all'ultimo istante il messaggero che reca la salvezza. La società medievale trovò altre soluzioni grazie alla presenza diffusa di poteri e luoghi sacri a un Dio che abitava materialmente tra i viventi e poteva con la sua grazia sospendere o anche cancellare la sentenza capitale: lungo il percorso del patibolo ecco che il corteo della giustizia incontra un sacerdote che reca l'ostia consacrata a un morente; oppure incontra un principe della Chiesa, un cardinale; o ancora, la porta aperta di una chiesa offre la possibilità di un rifugio. E non si contano le fantasie alimentate dal pensiero febbrile di chi nel chiuso di una prigione attende una sentenza temuta, ma rifiutata con tutte le forze

dalla coscienza del vivente: ci fu chi immaginò che bastasse dichiararsi disposto a sposare una prostituta, o a fare il boia, per evitare la morte. E ci fu sempre la speranza di un miracolo: le reliquie dei santi, le preghiere speciali, le formule magico-religiose, la protezione di un avvocato celeste. Infine, quando tutto pareva perduto, c'era ancora la possibilità che il boia sbagliasse il colpo, o che la corda dell'impiccagione si rompesse: segni di un giudizio di Dio che, sparito dal sistema legale, si riaffacciava e parlava ancora alle folle. Sono tutti eventi che appartengono o hanno appartenuto alle speranze estreme del morituro. Speranze che qualche volta si sono realizzate: nel secolo XIX, mentre Victor Hugo affrontava il tema dell'ultimo giorno del condannato, in Russia un altro scrittore destinato a restare nella memoria culturale del mondo intero, Fëdor Dostoevskij, viveva personalmente il trauma profondo di una condanna sospesa all'ultimo momento e trasformata in una lunga detenzione nella «casa dei morti» della Siberia.

Ma nella maggior parte dei casi la condanna viene eseguita e colui che un attimo prima respirava e viveva si trasforma in un corpo morto. Lo ha ucciso una violenza deliberata, consentita dai suoi simili, spesso da loro augurata e desiderata. Il senso della responsabilità collettiva è stato via via attenuato dall'impersonalità della macchina burocratica. Esecutori deresponsabilizzati oggi premono bottoni o affidano ad agenti chimici, all'energia elettrica, al veleno, il compito di recare la morte al vivente. La distanza tra chi agisce e chi subisce è dello stesso genere di quella che le culture moderne hanno introdotto tra paesi dominanti e popoli coloniali, tra il soggetto pensante e le funzioni del corpo – nutrirlo, svuotarlo, farlo respirare e vegetare senza partecipazione della mente. Anche uccidere gli animali non ha oggi piú alcuno dei caratteri di un tempo, quando la mannaia del macellaio si abbatteva sul collo del bue, o il punteruolo aguzzo penetrava nella gola del maiale e il suo lungo inconfondibile urlo lacerava l'udito a grandi distanze: allora anche le bestie percepivano la morte, sentivano l'odore del sangue, cercavano di fuggire, piangevano e si lamentavano. Come loro, per secoli il condannato è stato una bestia condotta al macello. E il compito di punirlo è stata un'arte o almeno un mestiere, con le sue tecniche e le sue tariffe. Accanto alle altre arti, del tessitore o del pittore, c'è stata un'arte del boia: che nelle città tedesche fu

ereditaria, ben retribuita, socialmente importante, anche se relegata tra quelle infamanti – macellai, conciapelli – per la comune prossimità coi corpi morti di umani e di animali [1]. Nelle città italiane mancava però un'arte del boia: la sua era piuttosto una punizione, un'alternativa talvolta offerta a chi era un condannato. Una figura di «infame», «parzialmente reintegrato grazie alla sua disponibilità a gestire quotidianamente quelle forme di ordinaria ferocia» [2].

Ma per secoli il compito di far morire è stato l'esercizio di laboriose operazioni manuali effettuate direttamente sul corpo: e gli aggravamenti di pena hanno richiesto per legge che ad alcuni fossero tagliate le mani o strappata la lingua o inciso il corpo con ferri incandescenti. «La fine del Medioevo – scrisse Johan Huizinga – ha visto prosperare, in modo sbalorditivo, una giustizia atroce e la crudeltà giudiziaria» [3]. Chi ha cercato di seguire attraverso le cronache cittadine quel che accadeva nei riti della giustizia delle città italiane ha osservato che nel corso del Trecento le pene addizionali inflitte ai corpi precedettero la messa a morte e che solo eccezionalmente si praticò l'uso di esibirne le teste sulle picche: invece la pratica dello squartamento dei corpi dopo l'esecuzione fu una innovazione del Quattrocento [4]. Piú avanti ne incontreremo esempi concreti. Ma qui occorre fermarsi a considerare il rapporto che si instaura tra la folla che ha assistito e spesso partecipato a quelle crudeli e atroci operazioni e la memoria dell'ucciso: una persona che è impossibile dimenticare anche volendo. Il suo sangue ha segnato il percorso del corteo rituale della giustizia, il suo corpo è lí, lacerato, appeso alla forca, oppure squartato e attaccato con ganci da macellaio ai luoghi dove ha vissuto e ha compiuto i suoi delitti: gli statuti di molte città vietano di rimuoverlo [5]. Ed è allora che nasce il problema. L'ombra minacciosa di un fantasma ostile si affaccerà nelle notti buie. E non si presenterà da solo. Il morto esecrato e lacerato, espulso con violenza dal consorzio dei viventi, non scomparirà dal mondo: vi tornerà in compagnia di tutti gli altri morti anzitempo, invidiosi di chi gode ancora il «dolce lome» (Dante, *Inf*. X, 69). Nel mondo germanico era diffusa la tradizione folklorica della «caccia selvaggia» altrimenti detta anche «esercito furioso»: narrava di schiere di morti che vagavano sulla terra e aggredivano i viventi per vendicarsi di una esistenza interrotta con la violenza. Vi figuravano specialmente gli impiccati, che apparivano nella selvaggia cavalcata con la corda al collo; e con loro i suicidi, i bambini

morti senza battesimo [6]. Cristianizzare queste credenze richiese l'invenzione di sant'Uberto, un santo cacciatore che abbandona la caccia per diventare mediatore del cielo e salvatore di anime [7]. Indubbiamente la paura del ritorno vendicativo dei morti sul patibolo rientra nel paradigma universale della paura dei morti, della loro invidia per l'esistenza dei vivi. Alla scoperta di questo paradigma James G. Frazer dedicò alcune celebri conferenze al Trinity College di Cambridge nel 1932-33, dove pose in relazione con l'universale sentimento della paura dei morti «la credenza quasi universale nella sopravvivenza dello spirito umano» [8]. La sua raccolta di dati sui costumi, le credenze e gli espedienti usati per evitare il ritorno minaccioso dei morti nel mondo dei vivi non si limitò alle culture cosiddette primitive dell'Africa e dell'Asia ma in certi casi si estese fino a episodi del Medioevo europeo. In questo censimento colpisce la quantità di rimedi usati per rendere inoffensivo lo spirito del morto: la decapitazione, la mutilazione, la barriera del fuoco o dell'acqua, la distruzione completa del corpo [9]. E tuttavia pochi hanno raccolto il suggerimento di Frazer [10]. Il corpo che ha attirato gli studiosi del mondo medievale è stato solo quello del potere, o meglio dei poteri, materiali e immateriali: il corpo dei sovrani o dei papi, quello dei santi. È su questi che sono stati studiati i processi opposti e combinati della frammentazione dell'unità fisica del corpo materiale dell'individuo e della proiezione mentale di unità indivisibile del corpo mistico del potere: l'anima personale come un doppio del corpo, la dinastia come il corpo immateriale del sovrano. I corpi dei giustiziati e le vicende del trattamento dei loro resti sono generalmente sfuggiti all'attenzione: materiali di una storia di violenza e di abiezione, da dimenticare. Chi se ne occupò lo fece solo per cercare nei resti materiali dei condannati la prova di un destino diverso, di una predestinazione naturale al delitto: Cesare Lombroso, il fondatore dell'antropologia criminale come scienza, se ne andò a raccogliere crani di giustiziati ad Alessandria per studiarli insieme a molti altri e ricavarne dati sperimentali sulla conformazione del cranio del criminale [11]. Il fatto è che le vite interrotte con violenza lasciano dietro di sé la scia di un sentimento di orrore, una variante speciale della paura dei morti: è come se si aprissero le porte dell'abisso nascosto dietro lo scenario colorato della vita. Quelle porte vanno chiuse eliminando in ogni modo chi le ha spalancate a forza. Lo dimostra la storia delle forme di difesa adottate nei confronti di un'altra categoria di morti per

violenza, i suicidi. Sul piano simbolico, nelle culture cristiane le loro anime furono considerate escluse dalla comunità che legava i vivi e i morti: maledette da Dio e confinate all'Inferno per consenso diffuso piú ancora che per decreto ecclesiastico. La maledizione si estese ai loro corpi, considerati fonte di corruzione. Il simbolismo rituale dell'esclusione assunse forme diverse ma tutte ispirate al principio dell'impedire ogni possibilità di ritorno tra i vivi: chiusi in botti e affidati alla corrente di un fiume, sepolti con un palo conficcato nel corpo e cosí via. Una costante fu la negazione dei funerali religiosi e della lettura di preghiere e salmi. Una speciale esecrazione del suicida destinata a mantenere vivi i sentimenti di paura e di orrore consistette nel fare oggetto il cadavere di rituali infamanti: per esempio, trascinarlo per le strade a faccia in giú, esporlo a una forca in piazza e poi gettarlo via tra le immondizie. All'accusa di un crimine religioso si aggiunse col Settecento quella di un reato politico, quello dell'abbandono dei propri doveri nei confronti della famiglia e del sovrano [12]. La loro sorte appare dunque simile a quella dei criminali: il loro delitto fu definito con la categoria del tradimento, perché traditori di se stessi («felo de se») [13]: una categoria penalistica che, affacciatasi nell'Inghilterra del secolo XIII, doveva affermarsi e rivelare capacità piú ampie in età successiva quando si dovette affrontare il problema dell'eresia.

Ma c'è un legame piú profondo tra le due categorie: le unisce il sentimento della disperazione. Chi si uccide dispera della provvidenza di Dio, ne rifiuta il dono della vita, maledice se stesso e la realtà intera: chi è condannato a morte dispera della salvezza eterna perché gravato da delitti e colpe che il giudizio terreno dichiara imperdonabili anticipando il giudizio di Dio. Lo diceva ai suoi concittadini Bernardino da Siena nelle prediche sulla Piazza del Campo del 1427, per incoraggiarli a entrare nella Compagnia della Morte: «Non pensate voi, quando uno va a la giustizia, quanto conforto se gli dà: che forse, se non fusse quello, morrebbe disperato; e per l'aiuto loro, porta la morte pazientemente» [14]. Ora, la disperazione del suicida e quella del condannato furono molto spesso una sola e identica cosa, perché il terrore della morte sul patibolo e delle sofferenze che le facevano da corredo era tale da spingere sulla strada del suicidio. Sono molti gli indizi di quanto pesasse l'ossessione della paura di quel tipo di morte tra gli abitanti delle prigioni. Come vedremo piú avanti,

chi si dedicava all'assistenza religiosa ai condannati doveva in genere garantire una presenza continua al loro fianco nella notte che intercorreva tra la sentenza e l'esecuzione: tra gli scopi c'era quello di impedire l'esito del suicidio. Nelle disposizioni per le esecuzioni capitali nelle città tedesche del Quattrocento si parla della necessità di ceppi robusti o anche di una presenza umana accanto al condannato nella notte prima dell'esecuzione per impedirgli di uccidersi; e anche per questo vi si fece ricorso ad abbondanti bevute di vino o di birra che permisero di trascinarlo ubriaco ma ancora vivo sul patibolo [15].

Il condannato a morte era gettato improvvisamente in una condizione che possiamo definire terminale, con l'aggettivo cioè che indica l'esperienza vissuta oggi da colui al quale i medici notificano la sentenza della prossima morte. Anche il condannato di antico regime era un vivente «terminale»: la sentenza gli comunicava la data della morte e le sofferenze che dovevano precederla. E questo lo precipitava in quell'abisso della disperazione che era il sentimento tipico del suicida. Ora, nella economia morale del cristianesimo la disperazione era un peccato gravissimo: la Speranza era una delle tre virtú teologali. E chi negava la speranza era come chi negava la fede o si ribellava al vincolo di amore che doveva unire le creature al creatore e saldare fra di loro i membri della Chiesa. L'immagine della Disperazione dipinta da Giotto nella cappella degli Scrovegni (tav. 1) ha l'aspetto del suicida, l'antitesi speculare della candida e fiduciosa Speranza; la figura di un demonio che arpiona l'anima del morente mostra la fine promessa al suicida [16]. Disperati e carichi d'odio, quei morti precipitati nelle braccia del demonio erano destinati a incombere sui viventi con tutto il minaccioso influsso della loro ostilità. E dunque, poiché il condannato era posto nella condizione di morire disperato come il suicida, bisognava confortarlo, secondo san Bernardino che pensava alla sorte dell'anima. Bisognava allontanare l'incubo dello spirito vendicativo di chi moriva di morte violenta sul patibolo.

Ma bisognava anche decidere che fare del suo corpo. Ora, pochi aspetti della cultura materiale sono stati cosí importanti nella storia delle società preindustriali come quelli della sepoltura dei cadaveri. E nella vita quotidiana delle società cristiane occidentali del lungo Medioevo questo fu un problema che occupò le menti in modo speciale.

La cultura cristiana della morte ha ereditato quella dell'Egitto antico. Lo ha dimostrato molto chiaramente lo storico dell'arte Erwin Panofsky quando per ricostruire la storia della scultura funeraria dell'Occidente cristiano ha collocato la cultura egizia alle origini dell'evoluzione che porta fino al Bernini. Legava le due culture una comune contrapposizione tra una vita terrena breve e dolorosa e una sopravvivenza nell'aldilà come la vera vita. Di fatto l'immagine offerta dall'Occidente medievale è come quella dell'antico Egitto: una società dei vivi al servizio dei morti. Naturalmente ogni tentativo di racchiudere in un'epoca definita del passato una materia come quella dell'atteggiamento umano verso i morti deve fare i conti con la natura stessa di un rapporto che, come ha ricordato giustamente proprio Erwin Panofsky, si presta come nessun altro alla coesistenza tenace di «credenze razionalmente incompatibili» grazie alla forza incoercibile di «sentimenti prelogici, potremmo quasi dire metalogici» capaci di sopravvivere tenacemente anche «in periodi di avanzata civilizzazione»[17]. Di fatto dietro riti e devozioni dedicati apparentemente a onorare la memoria dei morti si cela spesso un sentimento di paura teso a esorcizzare il pericolo del ritorno vendicativo dei «morti viventi». Questo sentimento ha luogo specialmente nei casi di morti sul patibolo. Qui si tratta di vite improvvisamente e crudelmente troncate per responsabilità collettiva o almeno col contributo e spesso con la collaborazione di intere comunità e per questo destinate a gravare come presenze minacciose sulle coscienze di chi resta dopo di loro. Dobbiamo tenere conto del peso di queste paure per comprendere meglio l'investimento culturale che si è reso necessario per pacificare le ombre ostili dei morti ammazzati e stringere con loro una pace durevole. La storia delle pratiche che si sono svolte intorno al luogo dell'esecuzione capitale e alle figure dei condannati vale come una continua dimostrazione di questa incombente paura del ritorno dei morti. Intorno al corpo e alle singole membra del condannato aleggia il senso di una speciale energia sopravvivente, lascito di una vita che non ha compiuto il suo corso naturale. Il mondo delle pratiche magiche e delle credenze ne fu lungamente pervaso: come vedremo meglio piú avanti, nelle carte dei processi ecclesiastici per magia e per superstizione ci si imbatte in quella che sembra una immobile ripetizione di pratiche sempre uguali, dove quei resti corporei sono gli ingredienti di formule e preparati destinati a procurarsi salute, amore e ricchezza. Ma intanto fissiamo la nostra

attenzione su quel corpo e sul modo in cui nella lunga storia delle esecuzioni capitali nell'Occidente medievale si è proceduto a impedirgli di tornare a minacciare i viventi.

Ancora oggi un rapporto di Amnesty International riferisce che «neanche dopo l'esecuzione i condannati recuperano la loro identità: vengono sepolti nel campo del carcere, un luogo chiamato il cimitero dei criminali e sulle centinaia di croci di pietra non c'è il nome e il cognome, c'è la matricola» [18]. In questo dato contemporaneo affiora una storia di lunga durata. Da sempre il primo problema che il condannato ha posto a chi lo ha mandato a morte è stato quello del suo corpo. Che farne? Togliergli la vita, naturalmente. Ma una esecuzione capitale non è un assassinio semplice. È una punizione estrema dopo la quale il condannato sfugge per sempre al potere che lo uccide. Prima di ucciderlo il suo corpo sarà lo strumento per farlo soffrire. Alle torture inflitte per strappargli confessioni di reati e nomi di complici, seguiranno altri tormenti e strazi, graduati a seconda della gravità del delitto. Ma non è solo una contabilità del risarcimento in sofferenze che il condannato deve pagare per i suoi delitti a determinare la complessa e atroce procedura prevista dai rituali dell'esecuzione di antico regime. Lungo il percorso che lo condurrà al patibolo il suo corpo subirà una serie di trattamenti retti da una logica apparente della retribuzione dietro la quale agisce però anche un'altra logica meno esplicita: il taglio delle mani che hanno rubato o ucciso cosí come le ulteriori frammentazioni delle membra culminanti alla fine nello squartamento ed esposizione dei quarti in luoghi separati sono procedimenti necessari per distruggere l'unità del corpo e cancellare per sempre l'idea che dal sonno della morte quel corpo possa mai piú risvegliarsi. Di contro al suo caso, sta la volontà di sopravvivenza che spinge i testatori a richiedere per sé tombe monumentali con la rappresentazione del morto come un dormiente; e nella stessa direzione portano le storie di corpi ritrovati miracolosamente integri nella tomba, a dimostrazione della natura soprannaturale dei defunti, santi o vampiri che siano. Anche per questo la condanna capitale è generalmente accompagnata dalla negazione della sepoltura. Corpi lacerati in varie parti, da attaccare poi a ganci da macellaio; oppure ridotti in cenere, con la dispersione successiva delle ceneri nell'acqua dei fiumi; o ancora, lasciati alla mercé di animali che mangiandoli ne cancellano totalmente l'umanità.

Queste operazioni appartengono a rituali dell'abiezione e dell'esecrazione comuni a molti popoli di epoche diverse.

Sembra tuttavia che si possa individuare un tratto specifico che caratterizza l'atto di far morire qualcuno in obbedienza a una legge o comunque in nome della giustizia: l'autorità che decide di mandare a effetto l'esecuzione capitale ricorre alla visibilità dell'atto per legittimarlo. E questo richiede un momento pubblico, una esibizione del condannato, una notorietà del fatto che si intende ucciderlo o che lo si è ucciso. A questo scopo si ricorre ai mezzi di comunicazione offerti dalla tecnica e dalla cultura dell'epoca. Un potere sovrano inappellabile può far eliminare le sue vittime nel segreto della notte e del carcere, ma alla fine ne esporrà pubblicamente i cadaveri. Un potere che vuole il consenso popolare mostrerà invece tutto il percorso del condannato dal carcere al patibolo e ne diffonderà immagini infamanti. Solo i regimi criminali che prescindono completamente dal rispetto della legge, come le dittature militari o i sistemi totalitari del secolo XX, hanno celato nel buio le eliminazioni in massa delle loro vittime e tentato di eliminarne i corpi per ingannare l'opinione pubblica. Nella Roma imperiale, l'esecuzione avveniva normalmente in carcere senza controllo popolare; ma si faceva ricorso all'esposizione del cadavere sulle Gemonie, le scale del Campidoglio, per rendere pubblica l'eliminazione di un membro della comunità e chiedere un consenso «post factum» che si manifestava con un linciaggio postumo. Alla fine, quel che restava del cadavere veniva gettato nel Tevere [19]. Nel vasto panorama delle diverse forme di esecuzione capitale offerto dalla storia romana, un punto basilare è l'esclusione dei corpi dal diritto a una sepoltura finale: solo una concessione eccezionale dei poteri fatta a titolo grazioso poteva sospendere questa interdizione [20].

L'ultimo atto era carico di significato. Né poteva essere diversamente: niente è casuale di ciò che si fa a un corpo umano da altri esseri umani. Lo ritroviamo anche nella cultura dell'Europa cristiana dove per il condannato ricorre quella forma di esecrazione estrema che consiste nella privazione della sepoltura. Privazione dolorosa fra tutte: c'è un rapporto profondo tra sepoltura e compimento della vita che ha lasciato echi in miti e riti di molte culture. Il corpo insepolto prolunga indefinitamente la sofferenza dello spirito che lo abitava e lo lascia aggirarsi insaziato nel luogo dove giace il

cadavere. Dal dramma di Antigone alla preghiera degli impiccati nella *Ballata* di François Villon la cultura ha dato voce ai sentimenti che gli stessi condannati espressero ogni volta che ne ebbero la possibilità. La durezza estrema della condanna a restare insepolti ha lasciato radici profonde nel folklore. La paura dei morti ha sempre trovato qui un appiglio speciale: e le storie di miracoli della tradizione cristiana medievale mostrano come ne sia stata stimolata la ricerca di protezioni celesti. Senza sepoltura non c'era pace per i morti: cosí si pensava ben prima del cristianesimo e cosí si continuò a pensare con la nuova religione. Ora, fra le punizioni inflitte ai condannati a morte un carattere specialmente infamante l'aveva l'esecrazione del corpo che, insepolto, squartato e smembrato, veniva esposto sulla forca per finire poi gettato al di fuori delle mura cittadine e lasciato in pasto ai cani. Vi corrispondeva l'immagine folklorica del condannato a morte costretto a vagare senza pace insieme agli altri membri dell'esercito furioso. Il sentimento istintivo di paura dei morti diventava qui timore di una vendetta del morto rivolta contro coloro che avevano cooperato alla sua fine violenta: «Hanno questa persuasione, – scrisse nel Cinquecento un gesuita ai suoi superiori, – che l'anime delli giustitiati venghino a molestar coloro, da quali furono ala morte acompagnati» [21]. E un giurista del tempo citava un proverbio popolare che metteva in guardia dal distaccare i corpi dalla forca dopo l'esecuzione: «Chi spica l'impichato, lo impichato l'impicha luy» [22].

Gli stessi ecclesiastici che ascoltavano le confessioni dei condannati non erano immuni da quelle paure. In uno degli «exempla» raccolti da Cesario di Heisterbach, si racconta la storia di un assassino che alla soglia del patibolo minaccia il prete di tornare a visitarlo da morto, lo fa dopo trenta giorni e gli lascia in segno della sua visita una mano paralizzata che dovrà essere amputata [23]. Non lo uccide perché il prete gli aveva fatto sottoscrivere un impegno preventivo.

Anche per i condannati al patibolo, una volta avvenuto il passaggio fra tutti definitivo e irrimediabile, la cultura come elaborazione simbolica della realtà riprende il suo ufficio e si dedica al trattamento finale dei resti di chi fu un essere umano. Resti doppiamente inquietanti: al sentimento naturale della paura dei morti si aggiunge qui una ragione speciale per immaginare una volontà di vendetta, una maledizione emanante da quei resti contro chi ha tolto loro la vita. Il cadavere è l'incarnazione primaria dell'idea della

morte: ne è rimasta una traccia linguistica nella lingua tedesca, dove il corpo del morto ha rappresentato anche simbolicamente l'idea stessa della morte («der Tod», il Morte). Ma quello del condannato, esecrato e straziato per decreto della legge comune, è una presenza doppiamente malefica: per il ricordo del male che ha fatto e per quello del male che gli è stato fatto. Esecrabile ed esecrato, gli si chiede solo di scomparire per sempre dalla terra e dalla società dove è vissuto. L'eliminazione del corpo del condannato è il passaggio fondamentale che si ritrova normalmente nei riti della pena capitale: gettato dagli ateniesi antichi nel burrone («barathron»)[24], dai romani nel Tevere e dalle città medievali al di fuori delle mura urbane, è equiparato ai rifiuti con atti che significano la separazione e la cancellazione disonorante del condannato dalla società dei viventi.

Il suo corpo non tornerà alla terra. Per lui ci sarà la cancellazione del limite che divide l'essere umano dalle altre specie animali. Insepolto, gettato nel fiume o nel mare, servirà da pasto per i pesci o per i cani. Solo considerazioni speciali hanno posto limiti in certe culture all'una o all'altra di queste forme di smaltimento dei cadaveri. Per fare solo un esempio, nella cultura delle popolazioni rivierasche il timore dell'antropofagia ha tradizionalmente vietato di mangiare pesci quando c'era il sospetto che si fossero nutriti di carni umane: un divieto formalizzato nelle normative religiose, cristiane e islamiche[25]. Dai cristiani anche in occasione dell'esecuzione capitale l'ebreo era trattato come un non uomo, un animale: a Basilea, durante il Concilio omonimo, si videro due ladri mandati a morte in modo diverso, l'uno decapitato, l'altro – perché ebreo – impiccato per i piedi accanto a un grosso cane che lo mordeva[26].

Ma la permanenza di pratiche dell'esecrazione nel passaggio tra la cultura antica e quella medievale cristiana non deve nascondere le differenze che furono profonde. Con l'avvento del cristianesimo andò di pari passo una regolamentazione dell'accesso alla sepoltura carica di significati simbolici nuovi. Se la religione ebraica da cui derivava aveva definito con grande cura le regole funerarie, quella cristiana si impegnò molto presto nel precisare come e perché ci si dovesse prendere cura dei morti. L'attesa della resurrezione del corpo e della vita eterna nel regno dei cieli che si affaccia nella Bibbia ebraica col *Libro dei Maccabei* fu la squillante buona novella dei predicatori della nuova religione. Da qui derivò

la cura speciale dedicata alle tombe dove i cristiani si reputavano dormire in attesa del ritorno di Cristo. Fu cosí che le sepolture invasero i luoghi di culto e nacque la devozione alle reliquie dei santi. In compenso, regole severe limitarono il diritto dei defunti a essere sepolti nel luogo santo dei destinati alla resurrezione. L'unità della comunità dei credenti abbracciava vivi e morti; ma poneva anche una barriera all'ingresso nella sepoltura cristiana a coloro che non appartenevano a quella comunità. La legislazione ecclesiastica in materia fu sempre molto attenta a fissare le categorie dell'esclusione. Da un lato, si ricordava con l'esempio dell'Antigone sofoclea che anche i pagani davano un valore supremo al dovere di seppellire i morti, ma dall'altro si indicavano tutte le categorie che non avevano diritto a essere sepolte nel luogo santo dei cristiani. C'erano tutti: gli ebrei, i pagani, gli eretici, gli spregiatori dei sacramenti, i suicidi, i neonati morti senza battesimo. Nella pratica della città di Roma in età moderna, la congregazione dell'Inquisizione dovette dedicare attente ricerche per scoprire se gli stranieri che vi morivano si fossero o meno convertiti al cattolicesimo: ne andava della scelta del luogo di sepoltura[27]. Ma il fatto singolare è che di queste categorie di esclusi non facevano parte coloro che morivano sul patibolo[28].

Il boia ne poteva torturare e lacerare il corpo, ricorrere alle forme piú atroci di esecrazione e di vilipendio: erano queste le regole per affermare simbolicamente la loro espulsione dall'appartenenza alla specie umana. Il rituale ecclesiastico cristiano previde la degradazione per i sacerdoti condannati a morte. Fu un aspetto particolare della piú generale esigenza di simbolizzazione della discesa di quel corpo al di sotto della soglia dell'umanità: una soglia collocata molto in alto, in una cultura dominata dall'idea dell'uomo immagine di Dio. Ma non per questo se ne vietava la sepoltura.

Questa storia appare a prima vista remotissima. Le sorti dei corpi umani obbediscono ad altre mode e ad altre esigenze. Alle nostre spalle c'è il lascito di una cultura dei cimiteri regolata da norme di igiene pubblica in difficile equilibrio coi legami di affetto e di memoria: ma c'è soprattutto il vuoto lasciato dai milioni di corpi eliminati dai forni crematori della Shoah, un punto di non ritorno nella storia della specie. Cosí l'affiorare del passato remoto avviene per frammenti isolati, resti di antichi e solenni edifici

simbolici. Lo mostra l'esempio di un episodio recente che ha avuto per scenario nientemeno che i rapporti tra Italia e Stati Uniti.

Il 22 luglio 1997 nelle cronache dei giornali italiani fu dato molto spazio alla notizia che nelle prigioni di Greensville, Virginia, era cominciato il conto alla rovescia per l'esecuzione di un condannato, Joseph O'Dell. Intanto in Virginia si leggeva con stupore la notizia che il sindaco italiano di Palermo, Leoluca Orlando, si era recato dal governatore della Virginia e aveva cercato di visitare in carcere il condannato. La domanda di grazia e l'appello alla Suprema Corte non ebbero esito. L'esecuzione si svolse regolarmente. Ma subito dopo il corpo di O'Dell fu imbarcato in aereo e giunse a Palermo dove fu sepolto nel cimitero cittadino, alla presenza della moglie e di suor Helen Prejean, la già ricordata autrice di un best seller sulle esecuzioni capitali americane e protagonista di un progetto di assistenza religiosa ai condannati. La suora americana nel suo breve discorso al cimitero dichiarò che Palermo dimostrava cosí di essere «una città abitata dalle persone piú piene di compassione e piú amanti della giustizia di tutto il mondo». Un cronista notò che il corpo di Joseph O'Dell riposava vicino a quello di Stefano Bontade, noto mafioso.

Da dove era venuta al sindaco di Palermo l'idea di offrire una cittadinanza onoraria al defunto nel mondo dei morti? E perché quella idea aveva riscosso successo in Italia e stupore o indifferenza negli Usa?

Tra le cose che si dimenticano col passare del tempo c'è anche la memoria dei secoli in cui la pena di morte è stata praticata dai tribunali dei vari poteri locali del nostro Paese. Allora la questione del che fare coi corpi dei condannati era stata importante e aveva trovato soluzioni assai elaborate. Per ricostruire questa vicenda bisogna fare un viaggio che passa per grandi e piccoli centri e non riguarda solo l'Italia. Cominciamo da Roma.

[1] Cfr. ANTON BLOK, *Mestieri infami*, in «Ricerche storiche», 26 gennaio 1996, pp. 59-96.

[2] GIACOMO TODESCHINI, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 142-43 (qui l'attributo di «crudele»,

ripreso da un passo di Agostino, indica i malviventi e i «diversi», esattamente al contrario dell'uso che ne fa Huizinga nel passo citato piú avanti).

[3] J. HUIZINGA, *L'autunno del Medioevo* cit., p. 25.

[4] Cfr. T. DEAN, *Crime and Justice in Late Medieval Italy* cit., pp. 62-64.

[5] Per esempio, quelli di Venezia, Siena e Lucca: cfr. *ibid.*, p. 65.

[6] Cfr. KARL MEISEN, *La leggenda del cacciatore furioso e della caccia selvaggia* [1935], trad. it. a cura di Sonia Maura Barillari, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2001.

[7] Questa è la tesi di BERTRAND HELL, *Le sang noir. Chasse et mythe du sauvage en Europe*, Flammarion, Paris 1994.

[8] JAMES G. FRAZER, *La paura dei morti nelle religioni primitive* [1933-36], trad. it. di Anna Malvezzi, intr. di Gilberto Mazzoleni, Longanesi, Milano 1978, p. 3. E cfr. FRANZ CUMONT, *Lux perpetua*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris 1949, pp. 338-42, sullo speciale terrore suscitato dalle anime dei suicidi.

[9] J. G. FRAZER, *La paura dei morti* cit., pp. 143-53.

[10] Tra questi si segnala M. B. MERBACK, *The Thief, the Cross and the Wheel* cit., pp. 136-137: «The execution of exhumed corpses, decapitation and various forms of dismemberment […] can all be seen as efforts to prevent the post-mortem reanimation of those most likely to torment the living».

[11] CESARE LOMBROSO, *Delitto, genio, follia*, a cura di Delia Frigessi, Bollati Boringhieri, Torino 2000, pp. 326-27. ADRIANO FAVOLE, *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 142, nulla aggiunge su questo punto.

[12] Questa fu la tesi sostenuta dal giurista Muyart de Vouglans (cfr. MICHEL PORRET, *Sul luogo del delitto. Pratica penale, inchiesta e perizia giudiziaria a Ginevra nei secoli XVIII-XIX*, Casagrande, Bellinzona 2007, p. 172).

[13] Cfr. MICHAEL MACDONALD e TERENCE R. MURPHY, *Sleepless Souls. Suicide in Early Modern England*, Clarendon Press, Oxford 1990, pp. 18-21. Una vasta rassegna delle pratiche storiche a questo proposito si legge nel fondamentale libro di MARZIO BARBAGLI, *Congedarsi dal mondo. Il suicidio in Occidente e in Oriente*, il Mulino, Bologna 2009, pp. 52 sgg.

[14] BERNARDINO DA SIENA, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, a cura di Carlo Delcorno, Rusconi, Milano 1989, vol. II, p. 1314, predica XLIII.

[15] La testimonianza di un viaggiatore inglese del 1616 in una città tedesca descrive lo spettacolo del condannato condotto ubriaco davanti al boia (R. J. EVANS, *Rituals of Retribution* cit., p. 27). Sulle misure prese nel Quattrocento contro il suicidio dei condannati cfr. UWE ISRAEL, *Hinrichtung in spätmittelaterlichen Städten. Öffentlichkeit, Ritual, Kritik*, in J. CHIFFOLEAU, C. GAUVARD e A. ZORZI (a cura di), *Pratiques sociales et politiques judiciaires* cit., pp. 661-87.

[16] Cfr. CHIARA FRUGONI, *L'affare migliore di Enrico. Giotto e la Cappella Scrovegni*, Einaudi, Torino 2008, pp. 339-40.

[17] ERWIN PANOFSKY, *La scultura funeraria dall'antico Egitto a Bernini* [1964], trad. it. a cura di Pietro Conte, Einaudi, Torino 2011, p. 3.

[18] GIORGIO FORNONI, *Un cammino ancora lungo*, in «I Amnesty - rivista trimestrale sui diritti umani di Amnesty International», 2011, n. 4, p. 4 (la notizia si riferisce al penitenziario Polunski di Livingstone, Texas).

[19] Sulla questione, le ricerche esistenti rinviano tutte alla classica opera di Mommsen. Cfr. JEAN-MICHEL DAVID, *Du Comitium à la Roche Tarpéienne. Sur certains rituels d'exécution capitale sous la République, les règnes d'Auguste et de Tibère*, in *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, École Française de Rome, Roma 1984, pp. 131-75. Ma l'opera di riferimento è quella di EVA CANTARELLA, *I supplizi capitali. Origine e funzioni delle pene di morte in Grecia e a Roma* cit.

[20] Lo sottolinea JEAN PRIEUR, *La mort dans l'antiquité romaine*, Ouest France, La Guerche-de-Bretagne 1986, pp. 40-45.

[21] Lettera di Tommaso Romano del 13 giugno 1556 (in *MHSI*, *Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae, nunc primum a patribus Societatis Jesu in lucem editae*, vol. V (1555-1556), Avrial, Matriti 1901, pp. 354-55).

[22] Cosí GIOVANNI NEVIZZANO DA ASTI, *Sylva nuptialis* cit., p. 47.

[23] Il passo è citato da JEAN-CLAUDE SCHMITT, *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 198.

[24] Sul significato simbolico della precipitazione dall'alto cfr. E. CANTARELLA, *Origine e funzioni* cit., pp. 129-39.

[25] Per le interdizioni alimentari islamiche cfr. HASSAN S. KHALILIEH, *Islamic Maritime Law: An Introduction*, Brill Academic Publishers, Leiden 1998, pp. 170-71; e per quelle cristiane medievali cfr. MARIA GIUSEPPINA MUZZARELLI, *Norme di comportamento alimentare nei libri penitenziali*, in «Quaderni medievali», vol. XIII (1982), pp. 45-80.

[26] Testimonianza del siniscalco Andrea Gatari: *Diario del Concilio di Basilea di Andrea Gatari*, a cura di Giulio Coggiola, in *Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Konzils von Basel*, V. *Tagebücher und Akten*, R. Reich Vormals C. Detloffs Buchhandlung, Basel 1904, pp. 39-40 dell'estratto: cfr. MARIA R. BOES, *Jews in the Criminal-Justice System of Early Modern Germany*, in «Journal of Interdisciplinary History», vol. XXX (1999), n. 3, p. 420.

[27] Cfr. IRENE FOSI, *Convertire lo straniero. Forestieri e Inquisizione a Roma in età moderna*, Viella, Roma 2011. Sulle sepolture di non cattolici («infedeli», eretici, scomunicati) accomunati ai

suicidi e alle prostitute e destinati al sepolcreto del Muro Torto, cfr. ANTONIO MENNITI IPPOLITO e PAOLO VIAN (a cura di), *The Protestant Cemetery in Rome. The «Parte antica»*, Unione Internazionale degli Istituti di Archeologia, Storia e Storia dell'Arte, Roma 1989.

[28] Cosí risulta dall'elenco riportato da PETER DE BACKER, *Apologeticus pro defunctis*, Antverpiae, ex officina Christophori Plantini, 1587, pp. 298-99.

Capitolo nono
Un luogo speciale di sepoltura

Nel cuore della Roma antica, fra il teatro di Marcello e i fori imperiali, c'è un luogo sacro ai morti del mondo cristiano: non i martiri del Colosseo, ma una categoria di morti speciali, quelli ammazzati per mano del boia. Il loro cimitero è posto sotto il nome e la protezione di un patrono speciale, san Giovanni Battista: un santo molto popolare della tradizione cristiana, quello a cui furono dedicati i monumentali battisteri, centri primari della vita sociale delle città medievali. Ma la figura di colui che iniziava gli ebrei alla nuova vita con l'immersione nelle acque del Giordano qui compare con un altro attributo che aveva a che fare non con la vita ma con la morte: il suo nome è quello di san Giovanni Decollato, santo eponimo dell'omonima confraternita. Il luogo si trova in via di San Giovanni Decollato. Si voltano le spalle ai simboli marmorei della Roma pagana e ci si trova all'improvviso immersi nel clima della devozione piú cattolica e controriformistica che si possa immaginare. Una breve scala esterna porta davanti alla chiesa dedicata a san Giovanni Battista. Sulla sinistra della facciata una porta piú piccola è l'ingresso della sede dell'arciconfraternita che dà il nome alla strada: qui, ai due lati della porta, due piccole lapidi marmoree recano in bassorilievo la stessa immagine: una testa virile ricciuta e barbuta posata su di una bacinella. All'interno, la cappella decorata da affreschi di pittori manieristi del Cinquecento narra la vicenda della morte del santo. Da lí si passa in un chiostro scoperto. E qui sotto l'acciottolato della pavimentazione ci sono le sepolture dei confratelli. Come tutte le altre compagnie di devoti, anche questa aveva il privilegio di raccogliere in un luogo benedetto i suoi membri defunti. Era il riconoscimento della funzione della sepoltura come opera di misericordia cristiana, diventata cosí importante da integrare come ultima arrivata l'elenco evangelico di tutte le azioni con cui il cristiano poteva acquisire

meriti agli occhi di Dio. Ma come vedremo il caso della confraternita romana era di un tipo speciale.

Seppellire i morti è considerato da tempo un compito dell'amministrazione civile, regolato e controllato da poteri pubblici. Il lutto nella cultura occidentale è un fatto privato e private sono le scelte del rito dei funerali, religioso o meno che sia. La divisione netta dello spazio dei vivi da quello dei morti come principio generalmente accettato è l'esito di una svolta piuttosto recente, databile tra il Settecento e l'Ottocento. Solo a partire dal Settecento si è avviato il processo che in funzione di norme di igiene ha portato ai cimiteri suburbani e alla divisione degli spazi fra morti e vivi oggi abituale. Ma l'applicazione di questa regola igienica ha dovuto fare i conti negli Stati italiani con le resistenze di una tradizione antichissima e fortemente radicata, quella che ancora oggi ci parla dalle tombe delle chiese e dei conventi e fa sí che sopravviva accanto alla definizione di «cimitero» l'antico termine di «camposanto». Santità del luogo e santità dei defunti si intrecciano in questa tradizione formatasi agli inizi storici della Chiesa cristiana: la fede nella resurrezione si legò allora alla convinzione del potere protettivo e salvifico posseduto dai corpi dei martiri. In loro la potenza della morte era stata sconfitta: quei corpi attendevano la resurrezione per ricongiungersi con le anime che già sedevano in cielo «alla destra del Padre». Sant'Agostino dovette intervenire per regolare i comportamenti dei fedeli, le feste e i riti che si svolgevano presso le tombe (i «laetitia»). Quei corpi ricondotti negli spazi urbani e nei luoghi dei riti sacri furono il segno piú evidente della rottura con la cultura pagana. Non piú una divisione netta tra spazi dei vivi e spazi dei morti ma una continua circolazione dei vivi nei luoghi dei morti: i corpi dei defunti non erano piú la testimonianza della brevità della vita e lo stimolo a godere finché si era in tempo tutti i piaceri dell'esistenza. Piú vivi dei viventi, erano la promessa della futura rinascita e una presenza protettiva a cui ricorrere. Ne nacque la diffusione delle reliquie, presenti nell'altare dove avveniva la consacrazione dell'eucarestia e offerte alla venerazione dei fedeli. Quando alla fine del Cinquecento si scoperse casualmente la Roma sotterranea delle catacombe l'evento fu emozionante per una capitale religiosa in forte ripresa e forní l'argomento decisivo per dare un nuovo slancio al turismo internazionale dei pellegrinaggi: ma fu anche l'occasione

per rifornire di frammenti di corpi di santi o presunti tali le nuove chiese delle parrocchie tridentine e quelle dei paesi extraeuropei.

Nel linguaggio cristiano la morte era chiamata il sonno dei giusti. Quel sonno si cercò di dormirlo il piú possibile vicino ai santi e alle loro reliquie. Riuniti materialmente e simbolicamente a quelli dei santi, sotto la volta della Chiesa o nel chiostro di un luogo benedetto, i corpi aspettavano il giorno della resurrezione e sollecitavano i vivi a pregare per loro perché fossero abbreviate le sofferenze delle espiazioni e venisse moderata e finalmente spenta la fiamma purificatrice del «luogo purgatorio». La fede nella resurrezione si accompagnava al timore per il giudizio di Dio. Per questo si cercava la protezione e l'intercessione di patroni potenti presso il Giudice divino. Come potesse avvenire la resurrezione dei corpi fu una domanda alla quale si cercò di rispondere per secoli; ma un punto si mantenne costante nelle proposte dei teologi, la certezza del ritorno delle membra all'unità di un corpo vivente [1].

La ripresa delle città nell'Europa occidentale fu segnata da una nuova disciplina religiosa delle sepolture che tornarono a essere ospitate all'interno del mondo urbano e furono collocate in spazi contigui alle cattedrali consacrati come terra benedetta, talvolta materialmente riportata dai luoghi della vita di Gesú, in Palestina («camposanti»). Da questo momento si pose in termini nuovi la questione del rituale della sepoltura dei defunti: la presenza dei morti accanto ai vivi era il segno della ricomposizione pacificata delle due società che costituivano la realtà della Chiesa, quella di chi ancora peregrinava sulla terra e quella di chi riposava contemplando la gloria di Dio [2]. Come per molti altri aspetti e problemi sociali, quello del seppellire i defunti è stato per secoli il compito precipuo di associazioni e corpi collettivi: le confraternite. Il vincolo della fraternità cristiana, stretto all'inizio tra piú monasteri uniti nella preghiera al Padre comune dei cristiani, venne caratterizzando dagli inizi del secolo XIII quelle associazioni di laici o di chierici che sotto la protezione spirituale di un monastero si dedicarono all'assistenza ai poveri e alla sepoltura dei morti [3]. Il loro impegno era regolato dall'elenco evangelico delle opere di misericordia, vero testo costituzionale della società cristiana medievale. Il canone evangelico (*Mt* 25) ne elencava cinque, tutte riguardanti forme di fraternità e di aiuto a esseri viventi: dar da mangiare agli affamati, da bere

agli assetati, ospitare i pellegrini, vestire gli ignudi, visitare ammalati e carcerati. Ma accanto a queste e piú di loro quella che emerse come l'opera fondamentale della misericordia cristiana nella cultura medievale fu la funzione del seppellire i morti. La sesta opera – «mortuus sepellitur» – si affaccia in un liturgista del XII secolo, è attestata nell'iconografia con le formelle del campanile di Giotto nel Trecento e si fa sempre piú dominante nelle testimonianze successive[4]. Secoli dopo un altro grande artista, Piero della Francesca, nella tavola che gli fu commissionata nel 1445 dalla Confraternita della Misericordia di Sansepolcro, dipinse uomini e donne sotto l'ampio mantello protettivo della Madonna e pose al centro la rappresentazione della sepoltura di Cristo (tav. 8)[5]. Occuparsi della sepoltura dei morti fu il compito delle moltissime compagnie della Misericordia sorte diffusamente nell'Europa cristiana medievale. Non senza contrasti: il clero pretendeva l'esercizio esclusivo del lucroso compito di gestire i funerali. A Roma ad esempio esisteva una corporazione del clero, la «Romana Fraternitas», che nel 1237 si appellò al papa contro le confraternite di laici.

La paura della morte aveva una componente speciale nella cultura cristiana: dopo la morte l'anima umana doveva affrontare quel giudizio di Dio che aveva sostituito il giudizio universale atteso a breve scadenza dai primi cristiani. Dal giudice divino poteva venire la condanna a un'eternità di sofferenze se il morente non aveva fatto in tempo a pentirsi e a fare penitenza in terra. Da ciò l'assoluta necessità da tutti avvertita di poter contare sulla mutua assistenza di una società di confratelli ma anche quella di approfittare dei casi di morti altrui per meditare sui propri peccati, prepararsi e acquisire dei meriti davanti a Dio. Nei capitoli delle confraternite dei laici prese forma una specie di assicurazione contro il pericolo di una morte senza riti di preghiera e assistenza spirituale. Partecipare al rito della sepoltura dei propri confratelli fu uno dei doveri piú importanti di queste associazioni di laici, ispirate nel loro primo avvio dal modello fra tutti perfetto della vita monastica. Ospitare i corpi dei confratelli nel recinto sacro della chiesa della confraternita significò renderli partecipi dei benefici spirituali delle messe e delle buone opere dell'associazione devota di cui erano membri, cosí come i soci viventi beneficiavano della protezione delle anime dei giusti collocate alla destra di

Dio e in grado di svolgere una funzione di patroni. Vivi e morti legati insieme da un legame che andava al di là della morte: questa la promessa iscritta negli statuti delle confraternite.

Ma il dato singolare che caratterizza la Confraternita di San Giovanni Decollato è che nel loro «camposanto» non si seppellivano solo i membri della confraternita, come avveniva abitualmente per ogni altra società di devoti. Qui furono accolti anche i corpi di coloro che morivano sul patibolo. Dunque, sotto i piedi del visitatore ci sono corpi di condannati a morte dei secoli scorsi. Non tutti: per fare solo un esempio, non si dovranno cercare qui i resti del rogo di Giordano Bruno. Né si trovano qui i resti di altri, eretici o colpevoli di crimini comuni. Perché il corpo fosse sepolto in terra benedetta, qual era lo spazio gestito dalla confraternita, bisognava che prima della morte il defunto avesse dato segno di pentimento e avesse pagato per le sue colpe. Ecco perché non a tutti i morti per mano del boia era concesso il privilegio di venire sepolti nel camposanto, né quello di essere ricordati nei riti di suffragio a cui la confraternita dedicava la maggior parte dei denari raccolti e delle rendite disponibili.

Ma intanto si deve registrare il dato di fatto che si era fissato un nesso stabile fra sacramento della confessione e sepoltura in terra benedetta. Dunque l'osservazione di Gerson era esatta: nelle città italiane le cose della giustizia penale andavano diversamente che in Francia. Qui il condannato poteva confessarsi fino all'estremo momento dell'esecuzione. E il suo corpo poteva sfuggire al ludibrio dell'esposizione infamante e della sepoltura «asinina». Come e perché accadeva questo?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo gettare uno sguardo su di una lunga storia, quella delle confraternite di misericordia. È in gran parte una storia specialmente italiana di cui restano ancora tracce visibili nella realtà del costume e delle istituzioni della penisola.

[1] Cfr. CAROLINE WALKER BYNUM, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, University of Michigan, Madison 1991.

[2] Cfr. MICHEL LAUWERS, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Aubier, Paris 2005.

[3] «Voluntaristic corporations that socialized death» (JAMES R. BANKER, *Death in the Community, Memorialization and Confraternities in an Italian Commune in the Late Middle Age*, The University of Georgia Press, Athens-London 1988, pp. 2-3).

[4] Cfr. PHILIPPE ARIÈS, *L'homme devant la mort*, Seuil, Paris 1974, cap. IV, p. 184 (*L'uomo e la morte dal medioevo ad oggi*, trad. it. di Maria Garin, Laterza, Roma-Bari 1980).

[5] Sulla confraternita di Sansepolcro sorta nel 1338 cfr. ERCOLE AGNOLETTI, *Sansepolcro nel periodo degli abati (1012-1521)*, A. C. Grafiche, Sansepolcro 1976.

PARTE SECONDA

Confortare i condannati, una storia italiana

> Il cielo è piú pieno di quelli, che son morti di questa morte violenta per mano de' giudici, che d'altri.
>
> DOMENICO CAPAROZZI, *Compendio per conforto*, Viterbo 1613.

Capitolo decimo
La crociata dei malfattori

Racconta Benvenuto da Imola nel suo commento alla *Divina Commedia* che san Francesco in punto di morte «al corpo suo non volle altra bara» che la nuda terra; e interrogato dai suoi frati dove voleva essere sepolto, risposte: «ad Carnarium». Il «carnaio» era il luogo fuori Assisi dove venivano gettati i corpi dei condannati. Là fu dunque sepolto il suo corpo: e proprio là – racconta ancora Benvenuto – sorse poi la chiesa grande e sontuosa diventata ben presto meta di pellegrinaggi [1].

Da vivo coi lebbrosi, da morto coi condannati: erano quelli gli esclusi per definizione dalla città, rifiutati e guardati con orrore. Ma le cose cambiarono grazie anche al modello offerto da san Francesco. Verso la metà del Trecento la Misericordia Maggiore di Bergamo, una associazione di laici creata nel 1265 per iniziativa del domenicano Pinamonte, metteva in bilancio elemosine per aiutare i prigionieri per debiti o per seppellire chi in carcere moriva. Tra le sue carte si leggono mandati di spesa per le cappe di chi andava in processione recando una croce davanti ai condannati portati al patibolo [2]. Nell'arco di poco piú d'un secolo era avvenuto un mutamento profondo. Al canone evangelico delle opere di misericordia se ne era aggiunta una nuova, quella della fraternità con la categoria umana piú disprezzata: i condannati a morte. Una fraternità che si esplicava con la vicinanza accanto a loro nel momento dell'andata al patibolo e con la sepoltura dei loro corpi – due aspetti di una stessa opera, consistente nel riscattare quelle figure dall'esecrazione e dal rifiuto aprendo loro le porte dell'appartenenza alla comunità e trattando di conseguenza i loro corpi, non piú gettati nel carnaio insieme alle carogne degli animali ma sepolti come quelli degli altri cristiani. La cosa non riguardava solo Bergamo. Intorno a quella stessa data di metà Trecento si concentrano le origini vere e quelle presunte di molte confraternite laicali dedite a uno scopo analogo.

Vere o presunte, perché quando si affronta la storia delle confraternite laicali non è facile districarsi fra le nebbie delle pie tradizioni per ricercare il punto da cui si mosse il primo avvio dell'opera loro. In una cosa tutte le confraternite furono concordi, al di là delle diverse denominazioni e dei patriottismi di corpo: nella gara a fissare le loro origini in un episodio fondativo di remota datazione. Era la forma normale di pensiero in una cultura che dall'antichità ricavava la misura della nobiltà. Cosí le date proposte dalla tradizione delle confraternite tendono a risalire il piú lontano possibile. C'erano tradizioni orali, c'era spesso un processo evolutivo che da iniziative caritatevoli piú generiche e indefinite aveva portato solo col tempo a una specializzazione intorno ai luoghi e alle vittime della giustizia: le prigioni e i patiboli. Quando nel secolo XV si cominciò a tenere un conteggio di tipo annalistico delle esecuzioni gli elenchi si inoltrarono nel passato fino a toccare l'anno Mille. Ma già allora il presente funzionava come una lente di ingrandimento proiettando il prestigio raggiunto dall'istituzione in un momento fondativo solenne. Di fatto, chi si è dedicato a esplorare le prime tracce documentarie lasciate dall'opera di semplici devoti – statuti, elenchi di confratelli, lasciti pii, vite di santi – è approdato alle soglie della metà del Trecento.

Ma la domanda che qui ci interessa è: perché proprio allora si cominciò a guardare alla sorte dei condannati al patibolo come un problema speciale?

Bisogna fissare lo sguardo sull'epoca di crisi delle città italiane dominata dai conflitti delle parti e culminata nella grande moria della Peste nera del 1348. In questi anni si infittiscono i segni di un disagio sociale diffuso, di laceranti conflitti politici, ma anche di un arresto dello sviluppo economico generale: lo studio dei corpi ritrovati nelle sepolture del tempo ha mostrato segni di denutrizione e di carenze organiche ben prima che sulla popolazione si abbattesse il flagello della peste. Le donazioni per cause pie si ridussero drasticamente[3]. La predicazione e i movimenti religiosi dell'epoca riflettono le inquietudini e gli orizzonti cupi delle città italiane nell'epoca della «cattività babilonese» della Chiesa segnata dal trasferimento ad Avignone della sede papale. Nelle città italiane del tempo le prigioni si riempivano di debitori insolventi, l'ossessione della minaccia dei ladri e dei predoni incombeva sui traffici dei mercanti e sulla vita quotidiana. Tensioni fra la ricchezza delle chiese e del clero e la scandalosa

presenza di poveri trovarono esito in ribellioni e contestazioni ereticali. Fu su questo sfondo che la predicazione degli ordini mendicanti propose il messaggio devoto dell'imitazione di Cristo come uomo sofferente e povero. Ma ci furono allora anche altre ragioni che portarono a esaltare la funzione dei rituali della giustizia: ragioni di potere. Chi pronunziava la condanna era un'autorità che agiva in nome di Dio. E proprio in quel secolo XIV, come abbiamo visto, si era aperta una battaglia senza quartiere fra il papato e il re di Francia su chi dovesse esercitare il potere sacrale del sovrano-sacerdote e incarnare l'immagine vivente della Giustizia. Nel secolo precedente i decreti del Concilio Lateranense IV di Innocenzo III avevano posto le basi della teocrazia papale e costruito un sistema in cui l'unica alternativa era quella tra l'obbedienza e la ribellione. Fu allora imposto l'obbligo del giuramento di obbedienza non solo ai membri del corpo ecclesiastico ma a tutti i funzionari e titolari di pubblici poteri. Colui che non obbediva era l'eretico, il colpevole del delitto di lesa maestà. Ma se l'autorità del papa era come la luce del sole che illuminava tutti gli altri corpi celesti, anche quella dei sovrani temporali ambiva allo stesso titolo. Mentre entrava in crisi l'autorità imperiale (il «sacrum imperium», come l'aveva definito il Barbarossa) erano le grandi monarchie europee a prenderne il posto. Portando a compimento la rivoluzione avviata nel secolo precedente Bonifacio VIII propose all'inizio del Trecento l'immagine della Chiesa come corpo mistico e quella del papa come rappresentante di Dio in terra. A questo Filippo IV detto il Bello ribatté attribuendo alla monarchia poteri sacrali e facendo della sua Francia la «patria santa», la «sposa mistica» del re[4]. Di conseguenza tutti i rituali relativi alla manifestazione del potere come attuazione della giustizia in terra ricevettero un'attenzione nuova e si rivestirono di un carattere sacro. Intorno alla giustizia, insieme all'opera dei giuristi che rimettevano in circolazione modelli dell'antica Roma, si concentrarono allora le risorse della religione dei semplici cristiani e di quella dei loro predicatori e profeti.

Fu allora che le misericordie sorte nelle città italiane cominciarono a occuparsi sempre piú da vicino dei problemi di chi finiva in carcere per debiti ma anche di chi dal carcere usciva per andare a morire sul patibolo. E fu soprattutto l'ondata dei movimenti pauperistici a portare in primo piano un popolo di laici animati dalla volontà di imitare il modello di un Cristo

sofferente e povero e di cercarne la presenza nel mondo dei marginali e degli esclusi. La contestazione di una Chiesa ricca e potente e la volontà di leggere e interpretare personalmente il messaggio del Vangelo alimentarono tendenze ereticali. Ma intanto nascevano le nuove formazioni degli ordini mendicanti e dalla loro predicazione traevano stimolo le confraternite di laici devoti. La volontà di riformare la società con un ritorno alla pratica dei valori cristiani si incanalava in associazioni locali stimolate e collegate dalla rete dei nuovi ordini religiosi che ne curavano la direzione spirituale. Da lí nacque quello che rimase a lungo il tema dominante delle norme statutarie delle confraternite di laici: la pace, la solidarietà, la dedizione alla composizione dei conflitti partendo da un impegno personale nell'osservanza dei precetti cristiani e dalla scelta di speciali forme di mortificazione e di penitenza. Un ruolo speciale ebbero in questo le confraternite nate dal grande movimento penitenziale sorto nel 1260 dall'iniziativa di Ranieri Fasani, un laico nella città di Perugia: fu detto dei «disciplinati» perché, nudi o vestiti di sacco, si dedicavano in pubblico o nelle loro chiese al rito dell'autofustigazione. Nelle regole di queste associazioni la pace è un valore assoluto, da salvaguardare in ogni modo nei rapporti interni di quella che non a caso si definí «fraternita», ma anche da far trionfare all'esterno nella realtà cittadina. A questo mira la sorveglianza su se stessi, con la mortificazione dei sensi, la flagellazione del corpo, la frequenza dei sacramenti e in particolare della confessione. La microsocietà della confraternita deve obbedire a regole che tutelino la pace interna risolvendo i contrasti tra confratelli, correggendo chi sbaglia, espellendo gli incorreggibili. Ed è al fine di garantire anche agli altri concittadini la pace, quella candida figura che rappresenta il simbolo stesso del buon governo nell'affresco di Ambrogio Lorenzetti in Palazzo pubblico a Siena, che i confratelli si impegnano a pacificare i litiganti e a portare un aiuto fraterno a chi è povero, malato, incarcerato o condannato: l'esercizio attivo delle opere di misericordia è concepito come il mezzo per riportare pace e solidarietà nella società cittadina.

Di quella ispirazione originaria rimase a lungo l'eco anche nelle formulazioni degli statuti piú tardivi. «Se noi sapessemo quanto è la virtú de la pace e di quanta necessità la sia a noi…», invocano gli statuti della Compagnia di San Giovanni Battista della Morte di Modena: che propongono l'immagine di un universo dove «il padre celestiale ha ordinato

li pianeti, il sole e la luna e le stelle e le altre cose belle che sono a noi visibile, che tute fusseno insieme abraciate e colligate cum ligame di pace»[5]. Quando si procedette alle riformanze degli statuti, lo si fece «per maggiore utilità dell'anime, et piú pace d'essa» (cioè della confraternita)[6]. La pratica delle opere di misericordia era nata dalla volontà di affrontare i problemi della vita urbana con la messa in pratica dell'insegnamento dei Vangeli: il povero, l'affamato, il malato, il carcerato dovevano essere considerati come figure di Cristo. Quello che si faceva per loro era come se fosse fatto a Cristo in persona.

Il carattere urbano di questi movimenti si avverte nell'esigenza di regolare con norme precise il rapporto coi morti. Fu cosí che nel catalogo evangelico delle opere di misericordia si aggiunse quella della sepoltura cristiana. Com'è stato osservato, l'allontanamento progressivo dalle forze naturali che si immaginavano attive nei luoghi extraurbani si tradusse in forme di emarginazione di gruppi sociali e nell'allentamento dei legami tra i vivi e i morti: le norme degli statuti cittadini dedicarono una crescente attenzione ai riti funebri mettendo limiti specialmente alle forme del compianto e alla presenza femminile[7]. Il Gesú dei Vangeli non aveva parlato del seppellire i morti e nemmeno del consolare i condannati. Ma fu proprio questo l'innesto originale della società medievale sul tronco delle opere di misericordia indicate dal testo evangelico. Ora, gli ultimi e piú spregiati fra tutti i morti erano proprio i giustiziati. Espulsi con violenza dalla città, fatti morire su di un patibolo che agli inizi era generalmente esterno alle mura, i loro corpi venivano abbandonati là, insieme ai lebbrosi e alle altre presenze minacciose di un mondo naturale non cristianizzato, mentre in città quelli dei defunti riposavano dentro le chiese o nei cimiteri dove si spargeva la terra benedetta riportata dalla Palestina sulle navi dei crociati – i camposanti.

Torniamo alla traccia che conduce a Bergamo e che da lí si diparte verso le altre città dell'Italia centrosettentrionale. È qui che incontriamo un predicatore popolare di grande efficacia.

Tale fu sicuramente il domenicano predicatore di penitenza Venturino de Apibus, piú noto col nome di Venturino da Bergamo. Entrato nell'ordine domenicano, fra Venturino divenne un predicatore di grande seguito grazie a un'oratoria visionaria che fustigava i vizi e invocava l'avvento di un nuovo ordine religioso e sociale dove non ci fosse piú posto per i delitti e

dove fosse risolto una volta per tutte il problema della violenza. Nel contesto dei conflitti di un mondo urbano in rapida evoluzione sociale l'azione di fra Venturino fu caratterizzata dal grido di «penitenza, pace e misericordia», lanciato nel corso di un itinerario che nel 1334 lo vide attraversare l'Italia da Bergamo a Milano, Lodi, Mantova, Ferrara, Bologna fino a Roma. Fra Venturino suscitò nel suo pellegrinaggio un vasto movimento penitenziale animato da una predicazione di grande efficacia e dall'esempio personale del frate che si dedicò in modo speciale a stringere paci e a far liberare i carcerati. Il dilagare della violenza sociale e politica era allora il problema che dominava la vita delle città, per effetto delle rapide trasformazioni sociali dovute alla rivoluzione commerciale in atto e delle lotte sanguinose tra le parti politiche. Fu su questo sfondo che fra Venturino lanciò una sua proposta di crociata. Dopo le ondate precedenti di movimenti devoti che avevano portato schiere di pastorelli e di adolescenti («fanciulli») a perdersi nell'impresa, ora il frate proponeva di condurre sotto le mura di Gerusalemme i malviventi, gli uomini peggiori di ogni città: forse non sarebbero riusciti a conquistare la città santa, ma in ogni caso avrebbero lavato col proprio sangue le colpe commesse sacrificandosi nell'impresa e cosí avrebbero anche liberato la società cristiana dal male incarnato nelle loro vite sbagliate. Venturino calcolava in circa cinquantamila uomini la percentuale dei «peiores homines» che infestavano la società cristiana. Nacque cosí un movimento nuovo che fu definito «della colomba» dall'insegna che spiccava sulle bianche vesti dei devoti, simbolo dello Spirito che calava su fra Venturino mentre predicava, ma anche simbolo di una pacificazione e liberazione generale dalla violenza. Le prigioni si aprivano miracolosamente – cosí la leggenda – e i conflitti si trasformavano in fraternizzazioni e perdoni. Non era la prima volta che il sogno di una società fraterna e perdonante si affacciava all'orizzonte delle città medievali. La violenza delle lotte politiche e gli esiti laceranti delle trasformazioni sociali avevano già suscitato movimenti di reazione in nome del ritorno alla pace evangelica tra i cristiani, incarnatisi nella forma delle associazioni fraterne. Quella che aveva preso avvio a Perugia con Ranieri Fasani nel 1260 fu detta popolarmente dei «battuti» per la pratica di fustigarsi in segno di pentimento e di penitenza: battuti bianchi o neri, a seconda del colore dei sai indossati nei riti di penitenza. Le loro associazioni svolgevano opere di misericordia di vario genere.

Ma questa idea di fra Venturino fu l'esito visionario e fallimentare di una sua speciale preoccupazione per una particolare condizione umana che si era venuta distaccando dalle categorie degli infermi e dei carcerati. Queste, del resto, a Bergamo erano già oggetto delle tradizionali opere di misericordia: i membri del «consorzio di Santa Caterina» avevano messo nella loro regola (1280) l'impegno a visitare i carcerati e i malati poveri e ad offrire elemosine per loro [8]. Anche fra Venturino – racconta la «legenda» della sua vita – era attirato specialmente dalla condizione dei carcerati e dei malati e si affrettava a visitarli: come un cercatore di elemosine, voleva raccogliere il compenso spirituale che quelle figure potevano elargire nell'economia della carità cristiana. A questo aggiungeva la pratica di associarsi ai riti della giustizia e seguiva i condannati fino al luogo dell'esecuzione, rivolgendo loro esortazioni a sopportare le sofferenze e la morte in ricordo della passione di Cristo e invitandoli a credere fermamente nella misericordia di Dio [9]. Prima ancora di dare corso alla predicazione della crociata e di suscitare cosí l'ostilità della corte papale che lo richiamò ad Avignone e lo sottopose a processo, fra Venturino aveva risvegliato con la sua predicazione lo spirito del movimento dei disciplinati e gli aveva fornito un obbiettivo nuovo. Lungo il suo percorso nacquero in rapida successione confraternite di disciplinati che si dedicarono a una forma speciale di penitenza: quella dell'associarsi alle «giustizie», cioè alle esecuzioni capitali. Nello spazio di pochi anni si infittiscono le tracce del diffondersi di un movimento che volle portare il segno della presenza fraterna non piú solo negli ospedali ma anche nelle prigioni e sotto il patibolo. Di fatto, al di là dell'efficacia svolta dalla predicazione di Venturino, il movimento che si delinea nella genesi di associazioni legate al funzionamento della pena capitale non è riducibile a una sola figura. Ci troviamo davanti a un'onda devozionale che investe e modifica assetti precedenti e forme preesistenti di organizzazione delle emergenze cittadine della povertà, della malattia e della morte, dette generalmente le misericordie [10].

È uno stillicidio di documenti notarili – attestazioni private, lasciti testamentari – che si trasformerà col tempo in statuti di confraternite dove la nuova opera di misericordia campeggia come la piú qualificante: sono gli anni a cavallo della Peste nera quelli che si rivelano come il momento decisivo per individuare nella figura del condannato il rappresentante della

condizione piú derelitta e bisognosa di conforto. Come raccontò il cronista Matteo Villani, la peste e l'ondata devastante della mortalità ebbero l'effetto imprevedibile di stimolare una grande abbondanza di lasciti pii per le opere di misericordia: ne derivò un impulso straordinario alla fondazione di ospedali come luoghi di cura del corpo e dell'anima [11].

La peste con la morte preannunciata sopravveniente in un tempo rapidissimo ebbe certamente a che fare col fissarsi di una speciale simbolizzazione del condannato come tipo esemplare della condizione umana. Seguirne gli ultimi istanti pregando per lui e associandosi a lui apparve come l'atto piú significativo per meditare e prepararsi a una condanna che gravava sulla natura umana e che poteva sorprendere improvvisamente chiunque, senza dargli il tempo di pentirsi, di confessarsi, di indicare nel testamento le riparazioni da compiere. Il tema della morte come maledizione che piomba improvvisa e non lascia tempo per prepararvisi si materializzò a pochi anni di distanza dalla campagna di prediche di fra Venturino e dalla sua crociata per liberare la società dai violenti. Nel 1347, una nave genovese in fuga da Giaffa portò con sé il bacillo della peste bubbonica. Nello spazio di pochi mesi l'epidemia falciò in Europa una forte percentuale della popolazione. Lo spettro della Morte nera divenne da allora una presenza ordinaria nella vita delle società europee, ne mobilitò tutte le risorse, costrinse a rivedere tutte le regole della vita associata, entrò fra gli incubi piú cupi delle persone. Una cosa apparve particolarmente sconvolgente: la rapidità con cui il corpo si trasformava e dall'essere vivente affiorava il cadavere come una verità che faceva dileguare ogni illusione. E fu allora che si affacciò drammaticamente il problema della sepoltura dei corpi. Il cronista modenese Tommasino Lancellotti raccontò che «non se trovava persona che volese sepelire i morti». Se ne occuparono tre compagnie di laici «e quando portavano li homini a sepelire se andavano batendo forte, in modo che sangonavano [sanguinavano] tuti e cantavano laude, pregando Dio che facesse cessare la moria» [12].

Di fatto, nel corso dei decenni successivi al 1348 la devozione dell'associarsi alle giustizie emerse come la piú importante per le confraternite dei Battuti di un'area che dalla vasta regione dell'Italia settentrionale che allora si chiamava Lombardia si estese fino a città e borghi del centro della penisola. Il sogno visionario di fra Venturino non si

realizzò, la società continuò a essere violenta, la forca – l'albero della croce a un solo braccio – fu il segno eretto a garanzia di viandanti e mercanti sulle vie dei traffici e dei pellegrinaggi: rassicurava il vedervi pendenti i corpi dei briganti e dei predoni, come suggeriva Ambrogio Lorenzetti dipingendo forche inoperose come indizio di insicurezza e malgoverno. Ma i movimenti popolari che si accendevano all'improvviso e dilagavano di paese in paese invocando misericordia e pace riportarono periodicamente d'attualità una domanda di apertura delle carceri e remissione dei conflitti: quando il moto dei Battuti bianchi sorto nella primavera del 1399 raggiunse Pistoia si dovette alle loro invocazioni di misericordia se due condannati a morte furono graziati e una pittura infamante venne cancellata dalla facciata del palazzo comunale [13]. Di fatto chi finiva nelle carceri cittadine e chi da lí veniva portato al patibolo non furono piú abbandonati a se stessi. Una dopo l'altra nacquero confraternite dove uomini e donne si dedicavano alla nuova opera di misericordia, quella di associarsi al condannato a morte nel percorso finale. Una scelta come questa rischia di apparire «naturale» tanto la pratica plurisecolare l'ha resa familiare alle culture del mondo cristiano. Bisogna rifarsi al tempo lontano in cui se ne videro le prime timide apparizioni per cogliere quanto ci fosse di nuovo e di inaudito nella determinazione di quella gente del popolo – mercanti, artigiani, vedove, notai – che voleva accompagnare il ladro o l'assassino nel suo ultimo viaggio e pregava per lui mentre soffriva torture e affrontava gli ultimi momenti.

Non fu dunque per caso se in quegli anni a cavallo della metà del secolo XIV si intensificò questa speciale opera di misericordia. Con un processo che colpisce per la sua rapidità le confraternite di laici impegnate nella pratica della nuova devozione vennero disegnando una rete che coprì grandi e piccole città del centro-nord della penisola. Le date ruotano intorno alla metà del Trecento. Non tutte e non sempre del tutto affidabili – per le oscillazioni delle memorie e della emulazione devota che portava a spostarle il piú lontano possibile e a scegliere ricorrenze simbolicamente suggestive – disegnano tuttavia un panorama d'insieme fatto di rapida diffusione di una forma nuova di devozione. Non manca qualche punto solido di riferimento. Una puntuale indagine sulle fonti notarili ha permesso di fissare al 13 luglio 1336 la data di nascita a Bologna della società dei

devoti di Santa Maria della Morte caratterizzati precisamente dall'opera insolita e speciale dell'andare alle giustizie («qui vadunt ad iusticiam»)[14]. L'indulgenza che fu concessa ai devoti da frate Giovanni, vescovo di Bisignano, il 15 maggio 1356 parla dell'assistenza ai poveri nell'ospedale della confraternita e a coloro che morivano perché condannati dal comune di Bologna. In ambedue i casi il compito dei confratelli consisteva nel dare sepoltura nella loro chiesa ai corpi con devoto fervore[15]. Il 1338 è la data che la tradizione indica per l'opera svolta nel confortare i condannati da parte della Confraternita di Santa Maria della Misericordia a Sansepolcro[16]. La confraternita fiorentina di San Giovanni Battista detta «dei Neri» datava la sua origine al 1347 anche se nel suo registro delle condanne l'inizio delle sepolture «fuori della porta alla Croce» compare sotto la data del 1356[17]. E molti altri sono i casi di fondazioni dello stesso periodo. A Verona la Confraternita di Santa Maria della Giustizia e a Padova quella di San Giovanni Evangelista della Morte sono attive nell'opera dell'assistenza ai condannati prima del 1362[18]. A Padova nel 1363 la Confraternita di San Giovanni Evangelista della Morte si trasferí in città dalla zona periferica del Camposanto e si dedicò all'assistenza ai prigionieri e ai condannati come suo compito principale[19]. A Ferrara la Compagnia di Santa Maria Annunziata o dei Battuti neri nasce per distacco da quella dei Battuti bianchi il 5 agosto 1366 per dedicarsi «ala iustizia ad acompagnare quilli che si deno condepnadi a morte [...] cum disciplina, letanie, lode e oratione e scilentio»[20]. A Modena l'avvio della Confraternita di San Giovanni Battista detta della Morte «vuol riferirsi» – come si espresse un confratello che fu anche il suo primo storico, il vescovo Giuliano Sabbatini nel 1755 – all'11 aprile 1372: una data dagli echi suggestivi, visto che quel giorno cadeva la seconda domenica dopo Pasqua, detta comunemente «Misericordia Domini»[21]. Quel giorno, un gruppo di giovani della città fondò l'Ospedale della Morte e si dedicò alla «salute de le anime de quelli, che erano iusticiati in Comune, vedendo, che né le anime, né li corpi erano atesi, né sepelliti»[22]. A Venezia nella chiesa di Santa Maria delle Grazie e di San Fantin troviamo attiva fin dalla metà del Trecento la Scuola di San Girolamo a cui si aggiunse in data successiva la Scuola di Santa Maria della Giustizia[23]. L'elenco potrebbe continuare. La diffusione di queste confraternite si legò all'opera dei potenti canali di comunicazione forniti dagli ordini religiosi che ne erano i patroni: generalmente francescani e

domenicani, ma anche benedettini (a Modena) e dopo la metà del Cinquecento sempre piú spesso gesuiti. Furono loro a interpretare e a dare forma a bisogni nuovi delle società urbane stimolando il protagonismo di laici, uomini e donne, nel rispondere alla violenza sociale e politica con l'appello alla pace e al perdono. La scena dei penitenti vestiti di saio col volto coperto che seguivano il corteo del condannato si offrí sempre piú diffusamente come lo spettacolo consueto di quelle operazioni che si chiamavano «giustizie» ma anche piú esattamente «vendette» («vindictae»). Il canto dei salmi e delle laude accompagnò il viaggio verso la morte del condannato, trasformato dall'intercessione religiosa dalla sua reale condizione di delinquente comune o di avversario politico in una figura di peccatore pentito, se non di martire. Era una svolta verso forme disciplinate e compunte di un rito che però mantenne a lungo le tracce di caratteri originari di esecrazione e di umiliazione buffonesca del condannato. A Bologna ancora nel 1448 Baldassarre Canetoli, colpevole dell'assassinio di Annibale Bentivogli, fu mandato al patibolo «posto a cavallo d'un asino al roverscio, obligandolo a tener in mano la coda stessa dell'asino» e recando sulla testa la «mitra infame» [24].

Quando nel secolo successivo si giunse alla periodica elaborazione e riforma di statuti, secondo i ritmi tipici di queste forme di associazione, si alluse al tempo passato lamentando decadenza e desuetudine: era il «grando intervallo di tempo», come scrissero i confratelli modenesi, che rendeva indispensabile una riforma delle regole. E per questo occorreva l'instaurazione di «modi novi moderni, e sancti costumi de ben vivere»: il che condusse il 24 giugno 1452 alla riforma degli antichi statuti allo scopo di «mitere el colo sotto el suave giovo di Christo» [25]. Di fatto, ci fu allora – come vedremo – una svolta importante nella storia della pratica del conforto che riguardò non solo le forme dell'opera di misericordia ma anche l'assetto delle confraternite e il loro posto nella società delle città e Stati italiani. Si ebbero fusioni e concentrazioni: a Venezia le due confraternite che abbiamo visto si fusero nel 1458 e furono chiamate popolarmente col nome di Scuola «dei Picai», degli impiccati. E soprattutto si ebbe un mutamento sostanziale della funzione del conforto e della posizione sociale di coloro che lo praticavano. Ma prima di quella svolta c'era stato il tempo perché i «modi antichi» della misericordia lasciassero modelli e memorie di grande suggestione.

[1] «Et locus ille reductus est intra ambitum murorum civitatis» (BENVENUTO DA IMOLA, *Comentum super Dantis Comoediam*, a cura di Giacomo Filippo Lacaita, G. Barbera, Firenze 1887, vol. V, p. 66).

[2] Una nota spese del 1358 riguarda l'acquisto di una «capa» a Fino per andare in processione davanti ai condannati in catene; nel 1362 sono registrati 2 soldi a un Johannes de Mersis per camminare con la croce davanti ai condannati alla decapitazione (ROISIN COSSAR, *The Transformation of the Laity in Bergamo 1265 - c. 1400*, Brill, Leiden 2006, pp. 118-119). La Misericordia era nata per assistere poveri, infermi e carcerati (cfr. BORTOLO BELOTTI, *Storia di Bergamo e dei bergamaschi*, vol. II, Poligrafiche Bolis, Bergamo 1959, p. 143).

[3] Questo risulta con evidenza dalle statistiche sul valore dei lasciti pii a Siena tra il 1205 e il 1500 (cfr. SAMUEL K. COHN JR, *Death and Property in Siena, 1205-1800. Strategies for the Afterlife*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1988, p. 47).

[4] Cfr. su questo le fondamentali pagine di ERNEST H. KANTOROWICZ, *I due corpi del re* [1957], intr. di Alain Boureau, trad. it. di Giovanni Rizzoni, Einaudi, Torino 2012, pp. 190-267 (cap. V: «La regalità politocentrica: il *corpus mysticum*»).

[5] MATTEO AL KALAK e MARTA LUCCHI, *Oltre il patibolo. I fratelli della Morte di Modena tra giustizia e perdono*, Bulzoni, Roma 2009, pp. 200-1. (Si veda qui una suggestiva immagine dei Battuti bianchi modenesi nella tav. 5 dell'inserto a colori).

[6] Cosí nel preambolo delle costituzioni della Compagnia dei Neri di Firenze del 1423 (BNCFi, ms Magl. VIII.1500, n. 7, cc. n. n.).

[7] Cfr. VITO FUMAGALLI, *Il paesaggio dei morti. Luoghi d'incontro tra i morti e i vivi sulla terra nel Medioevo*, in «Quaderni storici», vol. XVII (1982), n. 50, pp. 411-25; per una raccolta sistematica delle norme degli statuti in una regione italiana cfr. MARIA GIUSEPPINA MUZZARELLI (a cura di), *La legislazione suntuaria. Secoli XIII-XVI, Emilia Romagna*, Ministero per i beni e le attività culturali, Direzione generale per gli archivi, Roma 2002.

[8] Cfr. LESTER K. LITTLE, *Libertà carità fraternità. Confraternite laiche a Bergamo nell'età del Comune*, P. Lubrina, Bergamo 1988, p. 183.

[9] Cfr. ALVARO GRION, *La «Legenda» del B. Venturino da Bergamo secondo il testo inedito del codice di Cividale*, in «Bergomum», vol. L (1956), n. 4, pp. 11-110, in particolare p. 46. Su questa crociata, si riprende qui quanto già pubblicato dallo scrivente in *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Einaudi, Torino 2005, pp. 326-29.

[10] Ormai invecchiato lo studio di GENNARO MARIA MONTI, *Le confraternite medievali dell'alta e media Italia*, La Nuova Italia, Venezia 1927, restano preziosi quello di GILLES-GÉRARD MEERSSEMAN, *«Ordo fraternitatis»: confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, 3 voll., Herder,

Roma 1972, e quello di GIANCARLO ANGELOZZI, *Le confraternite laicali. Un'esperienza cristiana tra Medioevo e età moderna*, Queriniana, Brescia 1978. Offre un rapido sguardo d'insieme per il Cinquecento CHRISTOPHER F. BLACK, *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, pp. 217-23.

[11] Il passo di MATTEO VILLANI, *Cronica*, I, 7, è confermato dalla ampia ricognizione della realtà fiorentina fatta da JOHN HENDERSON, *The Renaissance Hospital. Healing the Body and Healing the Soul*, New Haven Univ. Press, New Haven - London 2006, pp. 34 sgg., cap. II.

[12] TOMMASINO DE' BIANCHI DETTO DE' LANCELLOTTI, *Cronaca modenese*, Fiaccadori, Parma 1867, vol. V, pp. 81-82: vedi M. AL KALAK e M. LUCCHI, *Oltre il patibolo* cit., pp. 13-14.

[13] Cfr. *Cronache di ser Luca Dominici*, II. *Cronaca della venuta dei Bianchi e della moría 1399-1400*, a cura di Giovan Carlo Gigliotti, Pistoia 1933, pp. 49-94; il passo è riportato da G. ANGELOZZI, *Le confraternite laicali* cit., pp. 108-9.

[14] Cfr. MARIO FANTI, *La Confraternita di Santa Maria della Morte e la Conforteria dei condannati a morte in Bologna nei secoli XIV e XV*, in «Quaderni del centro di ricerca e di studio sul movimento dei Disciplinati», 1978, n. 20, pp. 3-101, specialmente pp. 13-14.

[15] «Ut […] pauperes in hospitali dicte societatis mortuos subleventur et ut mortui qui dampnantur in Communi Bononie in dicta ecclesia devocius et ferventius sepelientur et ad sepulturam portentur» (ivi, p. 38).

[16] Cfr. J. R. BANKER, *Death in the Community* cit., p. 150, che rinvia per questa indicazione allo studio di ERCOLE AGNOLETTI, *Sansepolcro nel periodo degli abati (1012-1521*) cit..

[17] La notizia si legge a c. 102*r* del *Memoriale della confraternita di S. Giovanni Battista volgarmente detta de' Neri di S. Maria della Croce al Tempio*, BTMi, ms Trivulziano 207. Com'è stato ricordato da ELSA LUTTAZZI GREGORI, *La «morte confortata» nella Toscana dell'età moderna (XV-XVIII secolo)*, in L. BERLINGUER e F. COLAO (a cura di), *Criminalità e società in età moderna* cit., pp. 25-91, (in particolare pp. 28-29), si tratta del libro di atti e memorie della confraternita compilato in sostituzione di quello originale danneggiato nel 1557 da un'inondazione, come già segnalato da LUIGI PASSERINI, *Storia degli stabilimenti di beneficenza e d'istruzione elementare gratuita della città di Firenze*, Le Monnier, Firenze 1853, p. 481. Uno studio recente sulla confraternita fiorentina è quello di GENNARO FERRANTE, *Control of emotions and comforting practices before the scaffold in Medieval and Early Modern Italy (with some remarks on Lorenzetti's Fresco*), in STEFANO U. BALDASSARRI e ALESSANDRO POLCRI (a cura di), *Encyclopaedia Mundi. Studi di letteratura italiana in onore di Giuseppe Mazzotta*, Le Lettere, Firenze 2013, pp. 1-11. Ringrazio il dottor Ferrante per avermene fatto leggere il testo prima della pubblicazione mentre anche il presente lavoro era in bozze.

[18] Cfr. GIUSEPPINA DE SANDRE GASPARINI, *Il movimento delle confraternite nell'area veneta*, in *Le mouvement confraternel au Moyen Âge. France, Italie, Suisse*, Actes de la table ronde, Lausanne 1985, École Française de Rome, Paris-Rome 1987, pp. 361-94, in particolare p. 383.

[19] L'opera di riferimento è quella di GIUSEPPINA DE SANDRE GASPARINI, *Statuti di confraternite religiose di Padova nel Medioevo. Testi, studio introduttivo e cenni storici*, Istituto per la Storia ecclesiastica padovana, Padova 1974. Cfr. anche *S. Antonio 1231-1981: il suo tempo, il suo culto e la sua città*, Signum, Padova 1981, p. 306, segnalato da CHIARA TRAVERSO, *La Scuola di San Fantin o dei «Picai». Carità e giustizia a Venezia*, Marsilio, Venezia 2000, p. 39.

[20] Dagli Statuti della Confraternita di «Sancta Maria Anuncià di devoti de la morte» (1366) conservati nell'Archivio della Parrocchia di Santo Stefano protomartire di Ferrara, *Arciconfraternita della Santissima Annunziata della Parrocchia di S. Michele di Ferrara*, b. 1. Sono stati editi da ADRIANO FRANCESCHINI, *Spigolature archivistiche prime*, in «Atti e memorie della Deputazione provinciale ferrarese di storia patria», vol. XIX (1975), pp. 5-70, in particolare pp. 42-70. In MARCO ANTONIO GUARINI, *Compendio historico [...] delle Chiese [...] di Ferrara*, In Ferrara presso gli heredi di V. Baldini, 1621, p. 60 si legge che il fondatore della Confraternita era stato «un tal Nicolò dall'Oro figliolo di Bertolino Ziponari» e che la data di fondazione era stata il 25 marzo 1366, festa dell'Annunciazione. La matricola inizia nel 1378.

[21] Mons. GIULIANO DE' CONTI SABBATINI, *Memorie del Pio istituto della Conforteria: assunto già dai primi Fondatori della Venerabile Confraternita di San Giovanni Battista di Modena detta l'Ospitale della Morte*, in Modena, per gli eredi di Bartolomeo Soliani 1755, pp. 7-8. Cfr. GUSMANO SOLI, *Gli oratorii della Confraternita di S. Giovanni della Buona Morte*, in ID., *Chiese di Modena*, Aedes Muratoriana, Modena 1974, pp. 157-70.

[22] Dal prologo agli Statuti antichi citati dal vescovo G. SABBATINI, *Memorie del Pio istituto della Conforteria* cit., pp. 10-13.

[23] Cfr. C. TRAVERSO, *La Scuola di San Fantin o dei «Picai»* cit., pp. 3-6.

[24] BCA, *Libro di tutti li giustiziati in Bologna incominciando l'anno 1030 per sino al 1834 con i nomi e cognomi de' medemi*, ms B 3159, p. 55.

[25] G. SABBATINI, *Memorie del Pio istituto della Conforteria* cit., pp. 23-24. In realtà, la redazione piú antica degli Statuti rimastaci era allora ed è ancor oggi quella del 1482. Cfr. la recente monografia sulla confraternita modenese di M. AL KALAK e M. LUCCHI, *Oltre il patibolo* cit., p. 17.

Capitolo undicesimo
«Ricevetti el capo nelle mani mie»

Di Niccolò di Toldo da Perugia non sappiamo quasi nulla: come per migliaia di mandati a morire sul patibolo resta di lui appena il nome. Cosí evanescente ne è apparsa a lungo la figura che si è dubitato della sua reale esistenza storica. La sua vicenda poteva rimanere confusa in mezzo a quella dei tanti che morirono per mano del boia. Invece ebbe in sorte di diventare un caso indimenticabile, capace di ispirare per secoli l'opera di chi si dedicò alla assistenza cristiana ai condannati a morte. E questo grazie a una lettera dettata dalla santa domenicana senese Caterina Benincasa (1347-1380): la lettera n. 273 indirizzata a frate Raimondo da Capua[1]. Vi si narra l'esecuzione di un uomo di cui Caterina non fa il nome ma che la didascalia della lettera indica come un perugino e al quale il biografo della santa fra Tommaso Caffarini dette il nome di Niccolò di Toldo. È un documento celebre. Eccone un rapido riassunto.

L'uomo è condannato. Caterina lo visita, lo conforta e lo consola. E lui si confessa e si dispone «molto bene» a quel che l'attende. Ma si fa promettere dalla donna che al momento dell'esecuzione sarà accanto a lui. Cosí accadde. La mattina, prima del tocco della campana della giustizia, Caterina si reca a visitarlo e ascolta con lui la messa. Qui l'uomo si accosta alla comunione che da gran tempo («mai piú») non aveva ricevuto. Gli resta tuttavia il timore di «non essere forte in su quello punto». Ma lo soccorre la bontà divina seducendolo col gran desiderio di unirsi a Caterina in Dio. Nozze di sangue: anche Caterina le aspetta. Raccontò a fra Raimondo che mentre «teneva el capo suo sul petto mio», già sentiva l'odore del sangue suo e in quello avvertiva l'odore del proprio sangue che aspettava di «spandere per lo dolce sposo Gesú». Sentendo crescere il timore di Niccolò, Caterina lo conforta: le nozze mistiche sono vicine, gli annuncia, e lui vi andrà «bagnato nel sangue dolce del Figliuolo di Dio». E promette: «Io

t’aspettarò al luogo della giustitia». Ed ecco che la paura lascia Niccolò e lui esulta e chiama «santo» il luogo della giustizia. Dice: «Parrammi mille anni che io ne venga, pensando che voi m’aspetterete ine» (là). Il momento arriva: Caterina va al luogo dell’esecuzione e prima che Niccolò arrivi distende «il collo in sul ceppo». C’è intorno una «moltitudine di popolo» ma lei non vede nessuno:

> Poi egli gionse, come uno agnello mansueto e, vedendomi, cominciò a ridare, e volse che io gli facesse el segno della croce: e ricevuto el segno, dissi: giuso alle nozze, fratello mio dolce, ché testé sarai alla vita durabile! Posesi giú con grande mansuetudine, e io gli distesi il collo, e chinàmi giú e ramentàli el sangue dell’agnello: la bocca sua non diceva, se non «Gesú» e «Caterina», e cosí dicendo ricevetti el capo nelle mani mie.

Dalla testa mozza il sangue sgorga sulla veste di Caterina. L’odore di quel sangue si lega per lei a una visione: vede Cristo che apre il costato e riceve «sangue nel sangue suo». Dio accoglie l’anima, salvata «per sola gratia e misericordia». Intanto nel morire un ultimo sguardo del morente si volge verso di lei – «come fa la sposa quando è gionta all’uscio dello sposo, che volge l’occhio e ’l capo adietro, inchinando chi l’ha acompagnata e con l’atto dimostra segni di ringraziamento». La brutale realtà dell’esecuzione capitale si trasfigura nel rito nuziale: chi ha seguito la processione della giustizia si scopre membro del corteggio che accompagna la sposa: che è qui l’anima del morente, sposa di Cristo con l’unione del sangue suo a quello del «Dio e Uomo». È il compimento di una storia d’amore[2]: un amore che non solo vince la morte ma si compie proprio nell’atto della morte, diventata nell’interpretazione cristiana il passaggio alla vera vita. Qui eros e thanatos non sono piú quelle pulsioni conflittuali dell’esistenza umana che ci sono state rivelate da un’intera tradizione letteraria e interpretate dalla psicologia del profondo. Il loro conflitto si trasforma in una alleanza grazie alle due condizioni create dal cristianesimo: la promessa della vita eterna e la garanzia offerta dalla morte di Cristo come agnello sacrificale. La morte è il compimento dell’amore, l’impulso di morte diventa un impulso alla vera vita di un amore che durerà in eterno. È nel momento stesso dell’esecuzione, dice Caterina, che si rende evidente l’unione di divinità e umanità in Cristo: «Allora si vedeva Dio e Uomo,

come si vedesse la chiarità del sole, e stava aperto e riceveva sangue nel sangue suo: uno fuoco di desiderio santo, dato e nascosto nell'anima sua per gratia, riceveva nel fuoco della divina sua carità». Attraverso la comunione di sangue con la Passione di Cristo i due amanti si legano per sempre con un vincolo indistruttibile: il loro amore diventa parte e manifestazione dell'amore divino.

Premessa necessaria per intendere il linguaggio di Caterina è l'idea del legame di sangue che unisce tutti i cristiani a Cristo. Nella sua epoca il sangue occupava un posto centrale nella concezione della divinità e di conseguenza nel rapporto tra esseri umani. La dottrina teologica fissata in maniera definitiva dal Concilio Lateranense IV nel 1215 chiuse secoli di dispute teologiche e promosse il sangue divino del sacramento della comunione al vertice fino allora occupato dall'acqua del battesimo. Le conseguenze furono molteplici. Ne risultò fortemente aggravata la divisione tra cristiani ed ebrei con la trasformazione tendenziale del senso della differenza religiosa in differenza razziale[3]. Ma fu nel misticismo femminile che il tema del «sacro convito» della comunione ebbe una risonanza speciale legata al rapporto stretto esistente fra donne e cibo come pure fra donne e corpo e sessualità[4]. Il desiderio del cibo eucaristico si manifestò come un bisogno impellente nelle mistiche, ostacolato dalla resistenza e dai sospetti di una Chiesa che pose limiti alla comunione frequente. È stato detto che con Caterina da Siena il realismo eucaristico della devozione al Sacro Sangue «raggiunge l'atrocità»[5]. Il vertice assoluto del misticismo delle nozze di sangue e di morte fu da lei toccato con la scena del patibolo, evocando la presenza di Cristo che riceve il sangue del condannato nel suo grazie alla mediazione della donna innamorata e confortatrice. Quello che le apparve sul patibolo di Siena fu la replica del sacrificio di Cristo sulla Croce, la sua ripetizione figurale.

Un racconto sconvolgente: si comprende l'imbarazzo dei devoti e la resistenza degli studiosi ad ammettere la realtà storica dell'episodio. Ci fu davvero quella scena sul patibolo di Siena o si trattò di una visione mistica? Di fatto, nell'iconografia dei miracoli di Caterina l'episodio di Niccolò di Toldo non ebbe molta fortuna. Un certo imbarazzo si avverte anche nella letteratura agiografica che la riguarda: un critico severo e attento ai riscontri documentari mise in dubbio la credibilità del racconto riparandosi dietro l'assenza di documenti probanti[6]. A suo avviso non c'era alcuna prova che

in quella lettera si trattasse di Niccolò di Toldo. Forse Caterina parlava di un altro condannato: che poteva essere il poeta fiorentino Benci o Giannozzo Sacchetti, suo corrispondente, giustiziato a Firenze nel 1379. E forse si trattò non di un fatto realmente accaduto ma di una costruzione mentale. La verità storica contro la favola devota, dunque. Ma una solida e puntuale indagine documentaria di un grande storico dell'Ordine domenicano, Antoine Dondaine[7], ha restaurato la scena reale al di là di ogni possibile dubbio. Ecco come oggi grazie a lui la possiamo riassumere: Niccolò di Toldo è esistito davvero ed è morto sul patibolo a Siena tra le braccia di Caterina. Era un gentiluomo perugino attivo a Siena dove fu arrestato il 4 giugno 1375 con l'accusa di svolgere attività politica sediziosa in città. Intorno a lui si svolse una breve ma intensa trattativa tra la città e il papato: ci fu un intervento del vicario della Santa Sede, Gérard du Puy, tendente a ottenere la remissione del processo e la liberazione di Niccolò, sospettato dal governo cittadino di appoggiare segretamente la parte favorevole al papato. Il contesto è quello di città italiane dai governi deboli e continuamente in pericolo di essere rovesciati da avversari legati a potenze esterne. Ma l'intervento del cardinale fallí, come mostra una sua lettera del 13 giugno. Niccolò fu condannato a morte. Mentre era in prigione in attesa dell'esecuzione, solo e disperato come un leone in gabbia, ricevette la visita di Caterina. Lo raccontò un teste nel processo di canonizzazione che si svolse tra il 1412 e il 1416: il teste si chiamava Tommaso di Antonio e dichiarò che si era trovato allora a condividere la cella con Niccolò. Dal suo racconto risulta che l'incontro con Caterina lasciò Toldo sereno e mite come un agnello, pronto al sacrificio. Caterina fu ancora presente al momento dell'esecuzione: Niccolò morí come un santo martire e Caterina ne ricevette la testa nelle sue mani. Anche un altro teste al processo per la beatificazione, il domenicano Simone Neri da Cortona, rievocò quel tempo come un'epoca in cui tanti condannati andavano al patibolo disperati senza nemmeno potersi accostare alla confessione[8]. Caterina passava la notte della vigilia con loro, levando preghiere a Cristo, confortandoli ed esortandoli alla speranza. E cosí ne addolciva lo spirito, tanto che chiedevano un confessore e confessavano i loro peccati con grande contrizione. Poi al momento dell'esecuzione si associava a loro nel percorso e si prostrava in ginocchio sotto il patibolo accogliendone il sangue sulla bianca sua veste[9].

La scena raccontata nella lettera di santa Caterina è carica di una straordinaria suggestione mistica. Interpreta e rinnova in modo originale il precetto dell'amore opposto da Gesú all'esercizio della giustizia come vendetta. Come il bacio del lebbroso da parte di san Francesco d'Assisi, l'abbraccio del condannato a morte ha proposto una interpretazione del principio dell'amore cristiano destinata a lasciare il segno. Maschile il primo, femminile il secondo, la storia della loro fortuna offre due esempi del rapporto tra la testimonianza carismatica del grande modello e le forme in cui il bisogno di reinterpretare la norma evangelica venne poi tradotto in pratica da imitatori e imitatrici.

Del resto, Caterina stessa può essere vista come una imitatrice: la santa senese prima di diventare la creatrice di una tradizione fu una delle molte donne che si erano viste proporre quella nuova forma di opera di misericordia e l'avevano abbracciata con entusiasmo portando sulla scena di violenza e di morte del patibolo una presenza partecipe, una forma di identificazione con le sante donne del racconto della Passione.

È una presenza che emerge già fra le tracce lasciate dalla predicazione di fra Venturino da Bergamo. Fu lui che a Bologna stimolò la devozione a santa Marta come modello di virtú femminili e si vide seguito da donne di ogni classe sociale. Un segno certo dell'eco da lui suscitata sono i lasciti alla compagnia di giustizia che si leggono nei testamenti di donne[10]. Del resto, era alle donne che spettava occuparsi dei corpi nelle fasi essenziali della vita e della morte: accudire ai neonati, ai morti, sovrintendere alle funzioni della riproduzione e della nutrizione erano compiti che appartenevano alla parte femminile. Che si facessero parte attiva nelle confraternite devote sorte intorno ai rituali della giustizia non desta meraviglia. Fu solo in prosieguo di tempo che la tendenza a innalzare il livello sociale della composizione di questi corpi conferí esclusivamente alla componente maschile un compito sempre piú associato al potere e alla violenza. Morire e far morire diventarono sempre piú un affare da uomini: si fece minoritaria la presenza di donne sul patibolo come sempre piú umbratile e secondaria quando non del tutto cancellata divenne la partecipazione femminile alla vita delle compagnie di giustizia. Una identica parabola discendente del ruolo delle donne caratterizzò la regolamentazione delle forme del compianto funebre nelle città: bisognava evitare o limitare al massimo le manifestazioni clamorose del lamento

funebre. E troppo clamorose dovettero apparire anche quelle forme di protagonismo femminile sulla scena del patibolo. Di fatto, all'interno delle confraternite di misericordia, finché queste associazioni conservarono la forma «larga», cioè aperta alle adesioni senza particolari discriminanti sociali, rimase disponibile per la componente femminile lo spazio della preghiera e della partecipazione ai benefici spirituali insieme all'impiego nei compiti assistenziali per gli ospedali. E ci furono casi in cui le donne furono delegate alla visita ai malati e ai poveri carcerati[11]. Si trattava di garantirsi la salvezza e il perdono dei propri peccati con la frequenza ai sacramenti, la partecipazione alle opere di misericordia e le indulgenze erogate dalle autorità ecclesiastiche. Uomini e donne, legati da un vincolo comunitario, ne ottenevano la garanzia della sepoltura al momento della morte e i benefici spirituali delle messe di suffragio. Le loro figure ci appaiono raccolte in gruppi indistinti, scolpite nei marmi delle chiese, sulle pietre tombali o nelle miniature degli statuti delle confraternite (tav. 16). E talvolta cronisti e notai ne disegnavano le immagini a margine delle pagine dove si registravano le esecuzioni capitali. Sono quelle di gruppi umani dove l'individuo scompare ed emerge il gruppo, i volti sono per umiltà celati sotto i cappucci e i corpi sono rivestiti da lunghi sai bianchi o neri, a seconda della tradizione locale. Si trattava in genere di confraternite di disciplinati: il simbolo delle «discipline» accompagna e identifica la maggior parte delle compagnie di giustizia. E qui le donne erano tradizionalmente escluse dalle pratiche dell'autoflagellazione. La ricerca della perfezione della vita evangelica assumeva tra di loro forme particolarmente intense, tanto da destare sospetti e condanne in un mondo ecclesiastico che vedeva nella donna il veicolo della presenza del demonio. L'accusa di eresia era pronta a colpire movimenti come quello dei begardi. In Germania, a Colonia, ne furono sfiorati i fratelli alessiani (Alexianerbrüder) che si erano dedicati a opere di carità e di assistenza ai poveri e ai morenti fin dal XIII secolo. Piú avanti li ritroveremo impegnati anche nell'assistenza ai condannati al patibolo. La presenza femminile nella storia di queste compagnie fu trasferita simbolicamente nella figura della Madonna, immagine fra tutte significativa del dolore e della partecipazione alla morte sul patibolo ma anche della capacità di perdono. Fu alla

Madonna che si indirizzarono le preghiere e le laude dei confratelli che andavano alle «giustizie», cioè alle esecuzioni capitali.

Santa Caterina fu dunque un'imitatrice di un modello di misericordia che si stava affermando nella società del suo tempo. Ma ne fu anche una efficace promotrice, sia pure entro limiti ben precisi. Non incontreremo mai piú donne sul patibolo se non in veste di vittime. Ma la suggestione esercitata dall'episodio di Niccolò di Toldo operò grazie alla circolazione delle lettere della santa senese: che fu intensa nell'età dei manoscritti e conobbe con l'invenzione della stampa un nuovo straordinario successo. Non per niente fu in prima posizione tra i testi con cui Aldo Manuzio inaugurò col primo anno del secolo XVI la fortuna del formato tascabile. Al seguito del suo modello altre Caterine entrarono nella storia del conforto dei condannati: lo fecero da una condizione femminile appartata, senza la virile energia della santa senese, con un contributo di preghiera e di partecipazione mistica alla pratica dell'associarsi alle esecuzioni: anche perché intanto la parte maschile si era impadronita dell'esercizio del conforto. Ma il modello che la santa senese aveva proposto con la sua lettera si intravede come in filigrana dietro le loro figure. Ci fu, ad esempio, la santa bolognese per definizione, Caterina de' Vigri. Si legge nella vita quattrocentesca della santa, redatta da Illuminata Bembo, che per opera sua fu risolto a Ferrara il caso di un condannato che non solo rifiutava ogni conforto religioso ma «per suo adiutorio chiamava el diavolo». Caterina, allora nel convento di Ferrara (sarebbe poi passata a Bologna, dove morí nel 1463) ne fu colpita da «inestimabile dolore». Stette «in adorazione» per tutto il giorno. E alla sera chiese alla sua abbadessa licenza di poter passare tutta la notte in preghiera. E cosí fu. La notte la trascorse «orando e lacrimando». E la mattina, mentre nel coro delle monache continuava a pregare, «udí la voce de Christo usire dal sacramento e dire: "A te non posso denegare: voglio ti sia donata e per te salvata l'anima"». E difatti il condannato «se confessò con molta contricione». E mentre lo portavano a morire a cavallo di un asino andava dicendo alla gente che prendessero esempio da lui: «Pregovi tutti, pigliate exemplo da me peccatore et emendati la vita vostra, e perdonate a me misero prevaricatore»[12]. L'episodio ha per protagonista una donna che resta chiusa nel convento senza alcun contatto col condannato e può ricorrere solo alla preghiera per

salvarlo. Il mutamento spirituale del condannato avviene non per una trasgressione d'amore alle regole della giustizia ma per miracolo. Altre donne furono presenti sommessamente dietro l'opera degli uomini delle confraternite. E anche dietro la terza Caterina che si deve qui ricordare ci fu un intreccio di confraternite: parliamo della beata Caterina Fieschi da Genova. La mistica genovese visse in una Genova dove si era costituita una Compagnia della Misericordia «de redemptione et succurre miseris» che operava per l'assistenza ai condannati fin dal 1455[13]. Nella vita di Caterinetta da Genova si racconta l'episodio di un vivace contrasto che la oppose a un frate, al quale la donna, sposata e rimasta allo stato laicale, negò il diritto di attribuirsi uno stato piú meritorio di quello che le conferiva «lo suo amore» per Cristo[14]. E fu attraverso il filtro della sua personalità che maturò l'opera di un notaio genovese che incontreremo ancora: Ettore Vernazza, protagonista segreto di una proliferazione di nuove o rinnovate associazioni devote. Come per le altre due mistiche, il tema dominante della meditazione di Caterina Fieschi fu l'amore di Dio. Era questo l'insegnamento della mistica genovese: che si dovessero fare certe opere di misericordia «solo per l'amore de Dio e per la carità e salute del prossimo», non per «esser tignuto buono da la gente del mundo». Nell'ombra del convento ferrarese di Caterina Vigri o nella appartata esistenza di Caterina Fieschi Adorno si coltivava una ispirazione religiosa che solo in parte coincideva col processo di istituzionalizzazione dell'assistenza in corso intanto nelle città. E ne individuava il rischio di una crescita di potere e di prestigio sociale tale da falsare il senso dell'opera stessa: che doveva consistere in un impegno di assistenza e di aiuto – segreto, non esibito, fatto solo per amore di Dio e in nome di un Dio misericordioso – verso la condizione umana piú abbandonata e disperata.

Vedremo piú avanti come quella proposta devota trovasse esiti importanti grazie alla mediazione di uomini come Ettore Vernazza. Ma naturalmente dietro l'opera dei laici devoti, uomini e donne, si deve avere presente la funzione animatrice e ispiratrice dei predicatori dei due grandi ordini, francescano e domenicano, tradizionalmente attivi nel diffonderne modelli organizzativi e motivi spirituali. La loro voce dal pulpito richiamava tutti ai meriti che si ricavavano dalla meditazione sulla morte e dallo spettacolo delle morti altrui. Negli stessi anni in cui le due Caterine praticavano una religione dell'amore divino e dell'aiuto fraterno, fra

Girolamo Savonarola invitava i suoi ascoltatori a imparare un'arte nuova, quella del ben morire: «Dunque, piglia questa regola, – diceva Savonarola ai fiorentini, – va' spesso a vedere sepellire morti, va' spesso alle sepolture, guarda spesso coloro che muoiono; dilettati, se tu sai qualche tuo parente, o amico, o altra persona che muoia, di starlo a vedere morire, e di poi vallo a vedere sepelire» [15].

E questo ci conduce al mutamento storico che era intervenuto e che si misura direttamente nella composizione delle confraternite. Nel caso ferrarese di Caterina Vigri e nella Bologna sul cui sfondo lo rappresentò il pittore Giulio Morina, alle confraternite «larghe», cioè aperte al mondo popolare e composte da uomini e donne, erano subentrate compagnie «strette» di soli uomini, selezionati per cultura e per censo e incaricati di gestire il rito della giustizia da parte delle autorità cittadine. Fu un mutamento strutturale che recò con sé un modo diverso di concepire l'esercizio del conforto e di orientarne l'efficacia. Ma prima di affrontare questa nuova fase della storia delle confraternite sarà forse utile gettare uno sguardo su come si svolgessero i riti della giustizia in una città italiana del tempo.

[1] SANTA CATERINA DA SIENA, *Epistolario*, a cura di Eugenio Dupré Theseider, Tipografia del Senato, Roma 1940, vol. I, lettera n. 273.

[2] Cosí suona il titolo del saggio, molto superficiale, di JOAN P. DEL POZZO, *The Apotheosis of Niccolò Toldo: An Execution «Love Story»*, in «Modern Language Notes», Italian Issue, vol. CX (1995), n. 1, pp. 164-77.

[3] Il tema è al centro di pagine piú suggestive che solide nel libro di DAVID BIALE, *Blood and Belief. The Circulation of a Symbol between Jews and Christian*s, University of California, Berkeley - Los Angeles - London 2007. Sul popolo ebraico come popolo unito dal sangue e non dal suolo resta fondamentale quello che ha scritto FRANZ ROSENZWEIG, *La stella della redenzione* [1921], trad. it. a cura di Gianfranco Bonola, Marietti, Genova 1985.

[4] Cfr. CAROLINE WALKER BYNUM, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Berkeley 1987 (*Sacro convivio, sacro digiuno: il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo*, trad. it. di Sandro Lombardini, Feltrinelli, Milano 2001).

[5] DOMINIQUE RIGAUX, *La donna, la fede, l'immagine negli ultimi secoli del Medioevo*, in LUCETTA SCARAFFIA e GABRIELLA ZARRI (a cura di), *Donne e fede*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 171.

[6] ROBERT FAWTIER, *Sainte Catherine de Sienne. Essai de critique des sources*, 2 voll., De Broccard, Paris 1921-30.

[7] ANTOINE DONDAINE, *Sainte Catherine de Sienne et Niccolò di Toldo*, in «Archivum fratrum praedicatorum», vol. XIX (1949), pp. 169-207.

[8] «Tempore illo plures plectendi propter eorum demerita tamen desperati sine confessione procedebant ad mortem» (ivi, p. 176).

[9] «Et etiam ulterius usque ad locum iustitie et per viam eos associabat. Et genuflectentes cum ad martirium pervenissent, suis manibus delubra recipiebat gaudebatque quando videbat suam vestem albam illorum stillata cruore» (ivi).

[10] Cfr. M. FANTI, *La Confraternita di Santa Maria della Morte* cit., pp. 30-31.

[11] Cosí negli statuti quattrocenteschi dei Disciplinati di Domodossola. Cfr. GIOVANNA CASAGRANDE, *Confraternite senza barriere? Un viaggio tra casi ed esempi*, in STEFANIA PASTORE, ADRIANO PROSPERI e NICHOLAS TERPSTRA (a cura di), *Brotherhood and Boundaries. Fraternità e barriere*, Edizioni della Normale, Pisa 2011, p. 20.

[12] ILLUMINATA BEMBO, *Specchio di illuminazione*, a cura di Silvia Mostaccio, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 2001, pp. 13-14. L'episodio fu illustrato con una incisione e una pittura di Giulio Morina, riprodotte e studiate da MASSIMO FERRETTI, *Pitture per condannati a morte del Trecento bolognese*, in A. PROSPERI (a cura di), *Misericordie* cit., pp. 85-151, in particolare pp. 99-108.

[13] Cfr. GIOVANNA BALBI, *La Compagnia della Misericordia di Genova nella storia della spiritualità laica* in *Momenti di storia e arte religiosa in Liguria*, in Palatio Archiepiscopali, Genova 1963, pp. 145-90.

[14] Cfr. *Libro de la Vita mirabile et dottrina santa, de la beata Caterinetta da Genoa. Nel quale si contiene una utile et catholica dimostratione et dechiaratione del purgatorio*, Antonio Bellono, Genova 1551, pp. 191-92; il passo è riportato anche da DANIELA SOLFAROLI CAMILLOCCI, *I devoti della Carità. Le confraternite del Divino Amore nell'Italia del primo Cinquecento*, La Città del Sole, Napoli 2002, p. 47.

[15] GIROLAMO SAVONAROLA, *Prediche sopra Ruth e Michea*, a cura di Vincenzo Romano, Belardetti, Roma 1962, vol. I, pp. 382 sgg. Il testo della predica, tenuta il 1° novembre 1496, per volontà di Savonarola fu stampato a parte rispetto all'intero ciclo (per Bartolomeo de' Libri dopo il 27 novembre 1496: cfr. WALTER ARTHUR COPINGER, *Supplement to Hain's Repertorium*

bibliographicum, 3 voll., H. Sotheran and Co., London 1895-1902, 14391). Sulla fortuna del messaggio savonaroliano cfr. LORENZO POLIZZOTTO, *Dell'arte del ben morire. The Piagnone Way of Death 1494-1545*, in «I Tatti Studies», III (1989), pp. 27-87.

Capitolo dodicesimo
Lotte di parte e giustizie di popolo nel tardo Medioevo

Nel corso del Trecento, mentre le carte di alcune confraternite cominciano a registrare nomi di condannati e donazioni di devoti, la scena pubblica della giustizia penale non riserva grande spazio alla presenza di quei figuranti e alle loro voci che parlano di pace e di perdono. L'opera della giustizia penale si svolge in un contesto dominato da altri protagonisti e da altre voci. Ricostruire la scena della giustizia in questa epoca non è un compito facile. Non perché manchino i documenti o gli studi. Le fonti sulla storia della giustizia nell'Europa medievale sono moltissime. E sono moltissime le ricerche che hanno analizzato le leggi in vigore e le regole di volta in volta applicate, o che hanno descritto i poteri giudicanti, gli uomini che ne facevano parte, la loro cultura. La storia del sistema delle pene è stata affrontata soprattutto da giuristi, attenti alla norma vigente, attirati dal desiderio di scoprire come si venisse elaborando una cultura delle leggi e un'idea della giustizia che dovevano dare forma e regola alle realtà nazionali e al concerto europeo. Ma ci fu allora abbondanza di norme e differenza di pratiche giudiziarie secondo i luoghi, le autorità e le persone: il diritto della Chiesa, intanto, maestra specialmente in questo campo, con la formazione e l'elaborazione del diritto canonico e del sistema dei tribunali romani, ma anche la cultura universitaria dei giuristi impegnati a studiare il diritto romano per applicarne le norme alle esigenze dei poteri pubblici; e nella pratica della vita associata ci si trova davanti alle periodiche «riformanze» degli statuti di corpi collettivi e associazioni, mentre nelle cause civili e nella conflittualità dei rapporti interpersonali il peso delle consuetudini non scritte continuava a essere decisivo [1]. Ma nella scena della giustizia quale si presenta nel momento delle esecuzioni capitali entrano in gioco tanti fattori non regolati da norme: ci sono la violenza e lo spettacolo, la passione politica e il tumulto dei conflitti di parte. L'orizzonte è da un

lato quello stretto della vita quotidiana e delle cose che accadono all'interno di castelli, borghi o città, cioè in uno spazio prossimo a chi giudica e punisce: e qui basta chiamare alle armi e gridare «mora li gibilini» (ghibellini) per scatenare violenze collettive[2]; dall'altro, è quello mentale della lotta tra le potenze del bene e quelle del male che si incarnano nel nemico politico sempre sospetto di tradimenti e intese con avversari esterni o nell'eretico che in quanto traditore della fede configura il massimo livello di gravità del «crimen lesae maiestatis», l'antica categoria penalistica riscoperta e adattata ai bisogni del potere. Tra la realtà delle cose che accadono all'interno delle mura della città o nei borghi a lei soggetti e il testo delle norme vigenti e continuamente rielaborate c'è la differenza che passa tra la battaglia di Waterloo vista dall'eroe di Stendhal Fabrizio del Dongo e quella medesima battaglia descritta in un manuale di strategia militare. La partecipazione collettiva di una popolazione, che accorre, guarda, commenta e interviene, influisce in modo determinante sul corso degli eventi. È in questo contesto che la lotta feroce delle parti prende spesso la forma di rituali di esecuzioni a furia di popolo: una furia non priva di regole.

Prendiamo un esempio a caso del funzionamento della giustizia penale. Siamo nella città di Firenze, nel tardo Trecento. Sono tempi di una vita cittadina agitata per i conflitti interni e le guerre esterne, mentre la lotta politica all'interno di una embrionale potenza regionale in rapida crescita si traveste coi nomi prestati alle città italiane dalle fazioni delle grandi famiglie feudali tedesche: la parte guelfa e quella dei ghibellini. Nomi che durarono per secoli a coprire e legittimare violenze e tumulti, regolamenti di conti, esecuzioni sommarie a furor di popolo. L'amministrazione della giustizia è nelle mani di un potere comunale che si richiama formalmente all'Impero ma di fatto e spesso anche di diritto non riconosce altra autorità superiore[3]. Nel comune guelfo la nomea di ghibellino è sinonimo di nemico della città, e come tale si presta a colpire l'avversario di chi detiene il potere[4].

Lasciamo da canto la farraginosa normativa statutaria, approfittando dello sguardo di un cronista cittadino per cogliere un'immagine mossa e vissuta dei fatti di violenza politica e giudiziaria.

Firenze, lunedí 13 gennaio 1381. L'anonimo autore di una cronaca fiorentina dell'epoca apre il suo racconto delle cose avvenute in città «nel

moderno tenpo» con la storia di «come messer Giorgio tolse lo Scatiza e morí»[5]. Nella notte un folto gruppo di uomini armati – circa quattrocento, dice il cronista – assaltano il Palazzo del capitano di parte guelfa e ne tirano fuori un prigioniero conosciuto per il soprannome come «lo Scatizza», di mestiere cimatore. Era stato condannato per tradimento: l'accusa era di un accordo con Bernabò Visconti signore di Milano contro il governo fiorentino. Una rivolta popolare ha appena (1378) rovesciato la parte antimagnatizia, che si era avvicinata al potere milanese dei Visconti e aveva condotto la guerra contro il papa detta degli «Otto Santi»[6]. La parte vittoriosa ha inalberato la bandiera dell'antighibellinismo e accusa gli avversari di tramare con potenze esterne, cioè di essere dei traditori. Ma la lotta è dura per il conflitto tra i magnati e il popolo minuto. Da qui la liberazione violenta dello Scatizza. La mattina dopo, il capitano si presenta ai Signori del Comune: porge loro la bacchetta che è il simbolo generalmente noto allora nel mondo europeo della sua funzione di giudice. Visto l'attacco che ha sofferto vuole lasciare l'incarico e tornarsene a Imola, la sua città (il magistrato che amministra la giustizia viene di regola chiamato da fuori). I Signori dibattono la questione e riconoscono che è necessario un provvedimento severo: in città c'è un «grande favelío», tutti parlano della cosa e si sta «con grande sospetto». Il giovedí arriva la decisione del governo: si restituisce la bacchetta al capitano del popolo e gli si dà il potere di punire chi di dovere. E subito nel pomeriggio viene arrestato il capo riconosciuto della spedizione, Giorgio Scali, decapitato la mattina seguente. Ma intanto nel pomeriggio del giovedí era stato ammazzato un tal Simone di Biagio: il suo corpo era stato trascinato per le strade di Firenze da una banda di ragazzi (i «fanciulli») che gli avevano mozzato le mani e con quelle avevano giocato a palla. Una esecuzione regolata da un rituale di giustizia non istituzionale ma del tutto legittimo per il cronista che non ci spende parole per spiegarla: si limita a descrivere il corpo nella polvere e nel fango della città lungo il percorso consueto dei riti di giustizia, lacerato e vilipeso dai «fanciulli». Erano forme di esecrazione pubblica e di morte a furia di popolo che si erano già viste a Firenze[7]. Ne erano protagonisti degli adolescenti, i «fanciulli»: i quali costituivano una classe d'età speciale, considerata irresponsabile e innocente, e perciò delegata a compiti speciali di giustizia. Non molti anni prima, nel marzo del 1343, «alcuni fanciulli dediti a spirituali operazioni» avevano posto a

Firenze il primo nucleo della Compagnia di Santa Maria della Croce al Tempio, con luminarie e «canti di varie laudi»[8]. Alla stessa classe d'età spettava dare corso alle devozioni e alle esecrazioni collettive, un aspetto generalmente trascurato da chi ha proiettato sull'infanzia e sull'adolescenza di questa epoca immagini anacronistiche di una unilaterale innocenza[9]. Queste bande di adolescenti davano sfogo a forme di violenza che non risparmiavano l'essere vivente e ancor meno il suo cadavere. Lo dimostra la vicenda di Simone di Biagio. Alla fine di quella settimana del gennaio 1381 torme di uomini con spade in pugno e gridando «Viva Parte Guelfa» avevano corso l'intera città senza incontrare resistenza. Rispetto alle violenze del secolo precedente, le parti in lotta si coprivano ora con «la cappa legittimante della vecchia e unita parte guelfa»[10]. La fase di turbolenze si era chiusa con una domenica inquieta: erano stati arrestati a furor di popolo due uomini, messer Donato de Richo e Feo corazzaio. Li volevano morti subito; furono decapitati il lunedí mattina mentre folle tumultuanti mettevano a rumore la città manifestando per le strade con drappelli e insegne della parte guelfa. Era in pieno svolgimento un contrasto politico e sociale fra Arti maggiori e Arti minori, popolo grasso e popolo minuto: e sullo sfondo c'era la minaccia esterna della Milano viscontea a offrire il pretesto dell'accusa di tradimento, una delle figure di reato che insieme a quella di baratteria dettero valenza legale alla resa dei conti tra partiti in lotta[11]. Violenza politica e sociale interna e minacce di poteri esterni alimentavano sospetti e scontri. La cronaca cittadina racconta quasi ogni giorno storie di assassini per vendette e di scaramucce militari nei dintorni. Misure di bando e di confino colpiscono lunghi elenchi di cittadini. Si teme la vendetta dei banditi e per questo la gente corre a chiudere le porte delle botteghe mentre i magistrati fanno chiudere quelle della città. In questo clima il rituale della giustizia capitale viene semplificato: a metà febbraio si ordina che alcuni sospettati di voler saccheggiare e bruciare la città siano ricercati e messi a morte seduta stante, o addirittura fatti a pezzi («taglialgli a pezzi») e questo «sanza sonare chanpana o legiere condanagioni»[12]. E alla fine della settimana, sabato 22 febbraio, il cronista può annotare il trascorrere tranquillo della giornata come un fatto eccezionale: «La città si riposò, e l'armi poste giú, e l'arte fanno loro mestieri e ogniuno sicuramente». Tranquillità molto relativa. Come se non bastassero i conflitti politici interni ed esterni, c'era

l'inquisitore che per suo conto si occupava di catturare e bruciare eretici. La città di Firenze aveva visto il rogo di Cecco d'Ascoli condannato come astrologo nel 1327[13] e tornava periodicamente ad assistere a simili spettacoli; vittime piú frequenti ma non esclusive erano i cosiddetti fraticelli, cioè i seguaci dell'interpretazione radicale della povertà francescana. Cosí il 25 ottobre 1384 una sentenza dell'inquisitore portò a morire sul rogo l'eretico Niccolò dall'Occhio, nonostante l'opposizione del vescovo e i pareri contrari di dottori legisti. Ma l'attenzione dell'anonimo cronista appare attirata soprattutto dalle esecuzioni capitali che concludevano storie di violenza e di odio fra cittadini. E qui la sua descrizione permette di seguire lo svolgimento di riti di terrificante violenza. Tale fu l'esecuzione di Busecchino da San Frediano, colpevole di avere ucciso Scarlatto di Nuto. Busecchino era fuggito dopo il delitto ma fu inseguito e catturato da un parente di Scarlatto. In città l'assassinio aveva suscitato una forte emozione perché Scarlatto era persona benvoluta da tutti come «buono uomo». Perciò i priori dettero al podestà licenza di fare «ogni giusticia che a lui piace» nella persona di Busecchino. Cosí fu: Busecchino fu portato per le vie della città legato nudo a un palo su di un carro, mentre il boia lo torturava con tenaglie per tutto il corpo. Gli fu tagliata prima la mano destra, poi – davanti alla casa di Scarlatto – anche la sinistra e le mani tagliate gli vennero attaccate al collo. Questo modello di un percorso di attraversamento della città rimase tipico del modello fiorentino per secoli. Faceva parte di una rappresentazione corale e partecipata della giustizia, era una specie di trionfo alla rovescia. Arrivati dove Scarlatto era stato ucciso, lo fecero scendere dal carro e lo sotterrarono a testa in giú in una fossa con l'acqua. Era la forma di esecuzione che si chiamava per propagginatura. Ma quando lo tirarono fuori da lí era ancora vivo perché nella fossa non c'era acqua; lo propagginarono di nuovo. Dopo morto misero una catena al collo del cadavere e lo trascinarono fino al luogo delle forche dove lo appesero con l'ordine di non rimuoverlo da lí «per esempro de l'atri mafattori»[14]. Finalmente dopo sei giorni acconsentirono alle preghiere dei parenti e lo fecero staccare dalle forche e seppellire. La cronaca non dice se Busecchino ebbe qualche forma di assistenza religiosa. E nemmeno se ne parla in altri casi di esecuzione capitale per reati di tradimento, come quella di Battista da San Miniato e di Francesco detto Bernacchiola, portati a morire rispettivamente il 16 e il 17 ottobre 1391 al termine del percorso dei

tormenti per le vie della città; o come quella di Pagoletto, che finí i suoi giorni il 23 ottobre, «strascinato, propaginato e poi inpicato» [15]. Una piccola traccia del genere la troviamo solo nel racconto fra tutti piú preciso e dettagliato, quello dell'esecuzione di Tommaso di messer Guccio Gucci, avvenuta il 17 gennaio 1393. Questo Tommaso, mentre era in carcere per debiti, aveva fatto ammazzare un suo fratello maggiore per costringere i fratelli minori a farlo liberare dalla prigione. Delitto particolarmente efferato e tale da suscitare un'ondata di odio collettivo e di rigetto per chi aveva tradito la sua stessa famiglia, cioè il corpo sociale primario, recidendo il vincolo fra tutti avvertito come il piú sacro in un corpo politico che era una associazione di casate. Il delitto fu scoperto e la condanna fu inevitabile. Quando l'esecutore di giustizia fece suonare le campane e alzare l'insegna della giustizia tutta la città si affollò in piazza per ascoltare la lettura della sentenza. Il condannato fu condotto per il percorso consueto, con varianti dovute alla massa di gente che affollava le strade. A un certo punto tentò di fuggire ma fu ripreso, rimesso in prigione e alla sera ammazzato «a furore», in mezzo alla via, «sanza esservi nesuno che gli dicesse: "Racomandati a Dio"» [16].

Questo è il fatto straordinario secondo il cronista: che la ferocia dell'esecuzione a furor di popolo avesse fatto dimenticare a tutti il dovere di convincere la vittima a chiedere perdono a Dio. Eppure a Firenze esisteva già la Compagnia di Santa Maria della Croce al Tempio. Alcune notizie sulle origini (raccolte e messe in pulito dalle carte dell'archivio confraternale danneggiate dalla alluvione dell'Arno del 13 settembre del 1557) la dicono fondata nel 1343, col compito di «cavare qualche prigione con le loro limosine dal carcere, e seppellire morti di loro, e d'altri per l'amore di Dio» [17]. Un primo avvio della funzione del seppellire i condannati a morte sarebbe avvenuto a partire dal 1356, per iniziativa di «alquanti piú ferventi» che si dedicarono a «seppellire i giustiziati poveri abbandonati alle loro spese». Si tramandava allora una narrazione terrificante e drammatica del primo caso trattato: sembra che il 28 aprile 1356 mentre si portava a sepoltura il corpo di un impiccato, un cavallo «nero e sfrenato» si scatenasse contro i portatori della bara che fu abbandonata in mezzo alla strada: era il diavolo che voleva impedire la sepoltura in terra benedetta. Qualcuno per la paura voleva abbandonare sul nascere l'opera di misericordia: ma «fu risposto [che] con piú sollecitazione

e cura fare si doveva, perché al diavolo dispiaceva tanto». Quale sia il nucleo di verità di questa narrazione è difficile dirlo. Di fatto il racconto del cronista nel caso di Tommaso Gucci non segnala una presenza particolare dei confratelli. Le parole che accompagnano i condannati verso la morte lungo il percorso d'infamia attraverso la città vi vengono registrate come una voce collettiva. Che cosa gridassero gli spettatori non lo sappiamo. Ma un fatto è certo: piú che spettatori passivi essi erano la voce corale di una grande rappresentazione teatrale. Sul condannato si concentravano e si scaricavano le passioni di una folla dai mille volti, animata da sentimenti quasi sempre di esecrazione che solo eccezionalmente lasciavano un qualche spazio alla voce della religione. «Raccomandarsi a Dio» era il dovere del condannato. Glielo ricordavano i presenti: se non lo facevano era il segno di un odio e di un rifiuto totale. Ai confratelli della compagnia che si era votata a questo speciale ufficio di misericordia spettava il compito di raccogliere e seppellire i corpi se e quando glielo lasciavano fare. Le loro preghiere e i loro atti di penitenza restavano sullo sfondo di una folla che riempiva le strade e le piazze nel rito di sangue e di morte.

Questo modello di giustizia di folla ha tre componenti: il tradimento vero o supposto, una folla che punisce il «traditore» con forme di esecrazione e vilipendio del corpo, un'azione terminale di «fanciulli» che riducono allo stato informe e neutro di cosa i pezzi del corpo, per esempio giocando a palla con le membra squartate. Nelle alterne vicende del governo cittadino e delle lotte di fazione per il potere episodi del genere si scatenano appena qualcuno grida al tradimento, fa suonare la campana del palazzo comunale e incita la folla all'inseguimento e alla cattura del traditore. Sono casi annotati anche nelle cronache delle città romagnole dove la lotta delle parti guelfa e ghibellina rimase vivacissima fino al Cinquecento inoltrato. A Forlí il barbiere Andrea Bernardi detto Novacula raccontò i fatti di sangue che accadevano di continuo nei conflitti cittadini e che prendevano la forma di esecuzioni a furia di popolo. Eccone uno del 1495. La campana del popolo suona a raccolta, la gente accorre, si grida che bisogna «piare et amazare» i traditori. Si inseguono persone che fuggono, cercando di uscire dalla città. C'è chi si nasconde «int'una cassa da sposa»: è un prete, don Domenico da Lugo, accusato di tradimento a danno di Giacomo Feo governatore della rocca di Forlí. Don Domenico viene preso, attaccato per i piedi alla coda di un cavallo, trascinato in piazza, colpito con la spada alla faccia, ha la gola

tagliata da un «corteline da pane»: fa appena in tempo a congiungere le mani in segno di «contricione» prima di venire finito a coltellate e bastonate e appeso a un ferro, col petto aperto «come larde de porche» (lardo di porco). Non risulta che abbia ricevuto alcun conforto religioso. Eppure a questa data esistevano in città piú compagnie di Battuti. Nella processione del Corpus Domini del 1485 ne sfilarono di ben sette colori diversi esibendo grandi macchine teatrali: l'albero della vita, i sette peccati mortali, molti santi, da san Francesco fino al Simonino da Trento[18]. Erano i Battuti neri che si occupavano delle sepolture dei morti ammazzati senza distinguere tra quelli delle esecuzioni capitali e quelli delle violenze politiche. Furono loro a raccogliere e portare a sepoltura il corpo del conte Cesare Riario, ammazzato al grido di «liberità, liberità» [!] il 14 aprile del 1488 ed esposto alla vista del popolo alla finestra del palazzo pubblico[19]. Ma le funzioni che svolgevano appaiono piuttosto incerte: a quella della consolazione e della sepoltura si mescolava l'altra di collaborazione col boia. Nella vicenda di don Domenico i Battuti neri vennero nella notte a staccare il corpo ma non lo seppellirono: lo appesero alla porta verso Ravenna dove rimase fino alla fine del mese; altri Battuti si occuparono della testa che, staccata dal corpo, fu esposta su di una picca sulla torre del popolo fino a marzo 1497 quando venne a cadere[20]. E tuttavia la devozione popolare non mancava. Quando un altro prete, don Antonio, detto «Pavagliote», fu portato di furia a morire per traditore, il popolo manifestò «granda alegreza» perché il morente fece in tempo a recitare delle preghiere[21].

Questa devozione del popolo si manifestava specialmente quando il condannato era un eretico. Ce ne dà conto la cronaca che un anonimo membro della setta dei fraticelli scrisse nel 1389 quando a Firenze venne portato a morire il fraticello minorita Michele da Calci. Si tratta di un documento eccezionale che mostra come nel percorso rituale verso la morte potesse svilupparsi un singolare dialogo tra la folla e il condannato[22]. L'anonimato copre qui un compagno di fede dell'eretico. La sua narrazione è un martirologio che dà voce alle convinzioni del gruppo fraticellesco: quello che lo rende unico è il fatto di registrare non le ultime dichiarazioni o confessioni dal patibolo ma la discussione che si accendeva tra l'individuo avviato al patibolo e le voci della folla, un interlocutore collettivo che commenta, redarguisce, cerca di guidare lo svolgimento della storia verso la

direzione desiderata e conveniente. Fra Michele, dice l'anonimo, camminava a testa bassa recitando l'ufficio, tanto che «parea uno de' martiri».

«Ed a tutti increscendone, diceano: "Deh! Non voler morire!"». E lui: «Io voglio morir per Cristo». «O! Tu non muori per Cristo!» E lui: «Per la verità». «O! Tu non credi in Dio!» E lui: «Io credo in Dio, e nella vergine Maria, e nella santa Chiesa». «Sciagurato, tu ài il diavolo a dosso che ti tira». E lui: «Iddio me ne guardi».

Quegli occhi bassi li alzò una prima volta quando, al canto del Proconsolo, gli fu detto da uno della sua setta mescolatosi alla folla (probabilmente l'autore della Cronaca): «Frate Michele, priega Iddio per noi»: e lui rispose: «Andate, che siate benedetti, cattolici cristiani».

E ancora li alzò quando davanti alle fondamenta di Santa Reparata uno gli disse: «Sciocco che tu se', credi nel papa»; ed ebbe una risposta sarcastica di derisione: «Voi ve n'avete fatto Iddio di questo vostro papa… Questi vostri paperi v'ànno ben conci!»

La gente commentava meravigliata: «E' va alla morte allegramente!»

Ma c'erano anche voci singole che spiccavano nel mormorio. Uno degli spettatori lo accompagnò per un pezzo di strada piú lungo di quello che poteva coprire la freccia di una balestra («piú d'una balestrata»): e lo accusò di essere un «martire del diavolo», una definizione che sapeva di dottrina teologica (doveva tornare di attualità davanti ai patiboli degli eretici nell'età della Riforma e delle guerre di religione): martire del diavolo quale maestro di superbia, perché voleva «saper piú che tanti maestri», per esempio piú del padre maestro Luca, lui, che al confronto con quel suo confratello non sapeva quasi nemmeno leggere. E fra Michele: «Il maestro Luca sa bene che tiene cotanti danari contro alla regola sua, e non gli lascia!»

Ci fu uno che usò un argomento di sottile dottrina chiedendogli di riflettere: non era forse un suicidio il suo? E questo non voleva dire che era un disperato, condannato dunque alla dannazione? E lui: «Io non mi uccido, ma e' m'uccidono costoro». E l'altro: «Perché tu vuogli tu stesso». E lui: «Per non ire contro alla verità». E l'altro, incalzandolo: «O! Negò santo Piero!» E lui: «E se ne pentè». E l'altro, insistendo: «Se santo Piero fosse qui, e' negherebbe». E lui: «Non [lo] farebbe, e se lo facesse, farebbe male».

Il percorso si concluse nei luoghi che recavano il nome dal rito patibolare: varcata la Porta alla Giustizia, arrivando al Prato alla Giustizia, passarono davanti alla chiesa di Santa Maria al Tempio; questa era la sede della Confraternita dei Battuti neri, detta della Croce al Tempio o anche popolarmente dei Neri. Ma la porta della chiesa era serrata: lo avevano fatto apposta, annota l'anonimo, «acciò che paresse che non credea in Cristo». La Chiesa non lo avrebbe accolto per amministrargli i sacramenti, dunque, perché lo si trattava come un eretico impenitente: e i confratelli non si occuparono di lui né da vivo né da morto. E difatti, dopo che il «capannuccio» di legna venne incendiato e fra Michele vi morí, il suo corpo fu raccolto in un lenzuolo e sepolto da alcuni giovani in una fossa vicino al luogo della esecuzione.

Il suo caso è quello di un contestatore della Chiesa ricca e potente, guardato con curiosità e anche con qualche simpatia dalla folla. Non fu un episodio isolato. Le cronache raccontano altre vicende di piazze che si accendevano di furore contro i frati inquisitori e protestavano per le condanne. A Bologna, nel 1299, la piazza si era ribellata alla condanna capitale di un Bompietro, processato per eresia catara e aveva gridato: «Muoia l'inquisitore». Le passioni politiche e i conflitti sociali scatenavano una ferocia collettiva che non trovava l'eguale là dove si trattava di persone condannate per le loro convinzioni religiose. L'avanzata dell'inquisizione fratesca nella vita dell'Italia comunale è come il mescolarsi alle acque di un fiume di una corrente di colore diverso: malvista e osteggiata, accusata di arbitrii e di malversazioni[23]. L'opera dei frati poteva contare sul favore papale e sui rapporti economici e politici che i comuni cittadini intrattenevano col potere della Chiesa. Ma il fiume della giustizia delle città italiane intanto si era incanalato entro gli argini del modello inquisitoriale del processo scritto combinandolo col tradizionale modello accusatorio: procedura segreta, uso della tortura, confessione. Ed era venuta emergendo nel corso del secolo XIII una dimensione politica della città come soggetto collettivo e come entità che aveva il dovere di tutelare la pace[24]. Si era avviato anche un processo di pedagogia collettiva attraverso la predicazione e per mezzo delle immagini: si trattava di diffondere un'idea della giustizia come ideale della convivenza e strumento per proteggere la vita e i beni dei cittadini.

La grande fioritura di immagini nelle chiese, sulle facciate dei palazzi o nei luoghi di governo della città medievale parla di una società che si rispecchiava quotidianamente in modelli positivi e in avvertimenti severi: l'immagine della giustizia nelle sedi del potere era destinata a rassicurare chi temeva furti o aggressioni [25]. Nell'affresco già evocato del buon governo di Siena, la testa mozza sulle ginocchia della figura allegorica della Giustizia o le forche coi corpi pendenti garantivano ai cittadini e ai mercanti la sicurezza della vita quotidiana e quella delle vie dei traffici. Il delinquente oltre alla morte fisica riceveva invece la pena aggiuntiva della memoria infamante con le immagini che parlavano di lui sulla facciata del palazzo pubblico e con la cancellazione materiale della sua casa e del suo nome. Su questo sfondo i volontari delle confraternite dei Battuti tentavano di portare la loro opera.

[1] Alle grandi opere lasciate dai maestri della scuola storica (per l'Italia, Antonio Pertile, la cui massiccia *Storia del diritto italiano* resta uno strumento obbligato) rinvia anche la vasta sintesi di A. PADOA SCHIOPPA, *Storia del diritto* cit. E cfr. in particolare MASSIMO VALLERANI, *La giustizia pubblica medievale*, il Mulino, Bologna 2005.

[2] Cosí si gridava a Cesena nel 1309 secondo la cronaca cittadina di GIULIANO FANTAGUZZI, *Caos*, a cura di Michele Andrea Pistocchi, Istituto Storico italiano per il Medio Evo, Roma 2012, p. 804.

[3] Cosí ANDREA ZORZI, *L'amministrazione della giustizia penale nella repubblica fiorentina. Aspetti e problemi*, Olschki, Firenze 1988, pp. 9-17 riassume i risultati dei suoi studi.

[4] Questo fin dagli anni Settanta del Duecento, secondo GIULIANO MILANI, *L'esclusione dal Comune. Conflitti e bandi politici a Bologna e in altre città italiane tra XII e XIV secolo*, Istituto Storico italiano per il Medio Evo, Roma 2003, p. 180.

[5] ANTHONY MOLHO e FRANEK SZNURA (a cura di), *Alle bocche della piazza. Diario di anonimo fiorentino (1382-1401)*, Olschki, Firenze 1986, pp. 17-19 (su Giorgio Scali e gli Albizzi, si veda MACHIAVELLI, *Istorie fiorentine*, III, 18-19). I dati raccolti da Trevor Dean (*Crime and Justice in Late Medieval Italy* cit., pp. 60 sgg.) che ha esplorato molte altre cronache cittadine confermano l'aspetto violento della partecipazione popolare alle esecuzioni capitali.

[6] Cfr. VIERI MAZZONI, *Accusare e proscrivere il nemico politico. Legislazione antighibellina e persecuzione giudiziaria a Firenze (1347-1378)*, Pacini, Pisa 2010.

[7] Cfr. quello del 1311 narrato da DINO COMPAGNI, *Cronica*, libro III, XXIX (cito dall'edizione a cura di Davide Cappi, Carocci, Roma 2013, p. 106).

[8] Cosí si raccontano le origini della Compagnia nel *Libro di varie notizie e memorie della venerabil compagnia di Santa Maria della Croce al Tempio* (BNCFi, ms II.I.138, cc. n. n.).

[9] Cfr. per esempio DIDIER LETT, *L'enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge, XII e-XIII e siècle*, Aubier, Paris 1997. E vedi invece OTTAVIA NICCOLI, *Il seme della violenza. Putti, fanciulli e mammoli nell'Italia tra Cinque e Seicento*, Laterza, Roma-Bari 2007.

[10] G. MILANI, *L'esclusione dal Comune* cit., p. 421.

[11] Cfr. *ibid.*, pp. 418-19. Sull'evoluzione del crimine di baratteria vedi ora l'acuta analisi di GHERARDO ORTALLI, *Barattieri. Il gioco d'azzardo fra economia ed etica, secoli XIII-XV*, il Mulino, Bologna 2012.

[12] *Alle bocche della piazza* cit., p. 30.

[13] La menzione è riportata in GIOVANNI VILLANI, *Nuova Cronica*, XI, 41, a cura di Giovanni Porta, Guanda, Parma 1991, pp. 570-71.

[14] *Alle bocche della piazza* cit., p. 83.

[15] *Ibid.*, pp. 117-19.

[16] *Ibid.*, pp. 146-47.

[17] *Libro di varie notizie e memorie della venerabil compagnia di Santa Maria della Croce al Tempio* (BNCFi, ms II.I.138).

[18] ANDREA BERNARDI (NOVACULA), *Cronache forlivesi*, a cura di Giuseppe Mazzatinti, R. Deputazione di storia patria, Bologna 1895, vol. I, parte 1, pp. 159-60.

[19] *Ibid.*, p. 234.

[20] A. BERNARDI, *Cronache forlivesi* cit., vol. I, parte 2, pp. 99-101.

[21] *Ibid.*, p. 106.

[22] Cito dall'edizione recente a cura di Emanuele Trevi, ANONIMO FIORENTINO, *Storia di fra Michele minorita*, Salerno, Roma 1991.

[23] Si veda dello scrivente la voce «Firenze» in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Edizioni della Normale, Pisa 2011, vol. II, pp. 605-7. Per Bologna, cfr. la voce di Guido Dall'Olio, *ibid.*, vol. I, pp. 211-13.

[24] L'emergere della città come soggetto e della pace come realtà da tutelare è stato messo in luce dall'ultimo lavoro di MARIO SBRICCOLI, *Justice négociée, justice hégémonique* (uscito postumo negli atti del convegno a cura di J. CHIFFOLEAU, C. GAUVARD e A. ZORZI, *Pratiques sociales et politiques judiciaires dans les villes de l'Occident à la fin du Moyen Âge* cit., pp. 389-421) che costituisce un

aggiornamento del classico saggio di HERMANN U. KANTOROWICZ, *Albertus Gandinus und das Strafrecht der Scholastik*, J. Guttentag, Berlin 1907.

[25] Cfr. GHERARDO ORTALLI, *La peinture infamante du XIII e au XVI e siècle*, Gérard Monfort, Paris 1994 (ed. or. *«Pingatur in Palatio». La pittura infamante nei secoli XIII-XVI*, Jouvence, Roma 1979).

Capitolo tredicesimo
La «santa Giustitia»: la svolta del Quattrocento

La storia delle confraternite è storia di intrecci e di conflitti tra movimenti ispirati dalla volontà di attuare i precetti evangelici e il tentativo di controllare e incanalare quella spinta da parte dei poteri politici ed ecclesiastici. Studiando la rete fittissima delle confraternite urbane di una grande capitale italiana, la Genova del Cinquecento, Edoardo Grendi ne individuò il momento nativo nel coagularsi in associazioni dello «spirito popolaresco e rissoso della comunità rionale e di strada»: e vide calare su di esse l'intervento della Chiesa tridentina per assoggettarle al potere vescovile in conflitto coi poteri politici [1]. Nella fase precedente erano stati i membri degli ordini religiosi, soprattutto francescani e domenicani, a farsene guide e animatori, orientandone le forme organizzative e le pratiche caritatevoli con la predicazione e con l'amministrazione dei sacramenti. Ed è proprio nella predicazione che cogliamo l'emergere dell'opera del conforto dei condannati al di sopra di tutte le altre e nello stesso tempo troviamo l'invito urgente alla pacificazione dei conflitti politici. Il movimento dei Disciplinati aveva dato espressione all'idea che solo un profondo rinnovamento religioso collettivo ispirato alla penitenza e alla pace poteva risolvere i problemi della violenza: le vesti bianche, le croci, la flagellazione come rituale pubblico di penitenza furono i tratti che si depositarono stabilmente in associazioni confraternali che ebbero un posto a parte nel panorama delle devozioni e della sociabilità urbana e sfuggirono alle periodiche potature della lussureggiante vegetazione societaria popolare. Anche perché fu subito evidente l'utilità politica di un'opera tesa alla pacificazione dei cittadini e all'unione per affrontare le emergenze sociali. Al posto delle lotte di parte e della violenza politica che producevano lacerazioni e conflitti, la predicazione dei frati e la direzione spirituale delle confraternite nate nelle loro chiese proposero il modello di

una unità fraterna fra tutti i cristiani. Secondo il popolarissimo predicatore fra Bernardino da Siena, la scelta di parteggiare era un peccato capitale anche se non la si dichiarava, anche se la si celava nel cuore: anzi, non un peccato come gli altri ma «il piú pessimo peccato che si possa avere»[2]. Da lí uscivano tutti i mali del mondo: «furti, usure, tradimenti, lussurie, robbarie, guerre e simili». Fra Bernardino era stato colpito dalle lotte di parti che insanguinavano le città della «Lombardia», cioè dell'Italia padana; il tema della giustizia si saldava per lui con quello della pace. Su questo sfondo si colloca la sua esortazione ai concittadini a sostenere e apprezzare l'opera della Compagnia della Morte, dedicata a Siena come quasi dovunque a san Giovanni Battista Decollato.

La strada che si aprí a questo punto portò a un riassetto delle forme di misericordia e di assistenza ai condannati a morte: le quali intanto si erano affermate quasi in tutta la penisola e avevano stretto rapporti coi nuovi potenti che avevano preso il posto delle forme consortili dell'assetto comunale. Le manifestazioni originarie della fraternità cristiana coi morituri vennero modificandosi per rispondere al bisogno di legittimazione religiosa di poteri recenti e malsicuri. Ne derivarono le forme spettacolari assunte dalle esecuzioni capitali, diventate lo scenario teatrale dove le folle degli spettatori venivano educate all'obbedienza e al timore. Qui i titolari del potere dovettero coniugare le tradizionali funzioni di controllo sociale affidate alle pene esemplari con la nozione fondamentale del cristianesimo medievale: l'idea della provvidenza e della misericordia di Dio. Nel mutato contesto il compito delle confraternite divenne nello stesso tempo piú necessario e piú difficile. Nuove forme di organizzazione, una diversa selezione dei membri si accompagnarono a una rielaborazione delle norme di comportamento e a una riflessione sugli argomenti del conforto. A questo appuntamento si presentò una rete di associazioni presente in maniera diffusa nelle città e nei centri minori dell'Italia centrosettentrionale, dove aveva sperimentato forme di specializzazione proprio nell'assistenza ai condannati a morte.

Tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento la nascita di nuove confraternite e il riassetto delle antiche si sviluppa con un forte dinamismo, attraverso processi di imitazione e di disseminazione. L'Italia si copre di una rete di associazioni specializzate nell'opera del conforto dei condannati. L'azione di irradiamento spontaneo delle confraternite già

esistenti rispondeva cosí al diffondersi di una nuova sensibilità. La situazione del condannato riassumeva in sé i caratteri essenziali di un problema drammaticamente urgente: la minaccia della morte improvvisa metteva a prova il valore delle risorse della religione in un contesto segnato dalla crisi delle istituzioni ecclesiastiche e dal diffondersi di esigenze di riforma della Chiesa e di rinnovamento della vita religiosa. Se alle origini delle compagnie di giustizia c'era stata la crisi sociale e politica del Trecento e l'esperienza della mortalità negli anni della peste, alla fine del Quattrocento furono le prime guerre d'Italia e le ricorrenti epidemie a stimolare iniziative di gruppi cittadini per fare fronte ai problemi dell'assistenza negli ospedali e nelle carceri.

Gettiamo uno sguardo sull'irraggiamento dell'opera di misericordia sorta intorno ai patiboli. Già alla metà del XV secolo la mappa non si limitava piú a quella «Lombardia» di cui parlava Jean Gerson nel suo memoriale. Che è comunque fittamente rappresentata: un elenco anche sommario ci dice che a quella data tutte le città maggiori e molti centri minori disponevano di associazioni confraternali dedite all'assistenza religiosa dei condannati a morte. Tra le sedi piú importanti ci sono Milano, Venezia, Mantova, Modena, Ferrara, Padova, Firenze, Siena: qui esistono congregazioni volontarie di devoti pronti ad accorrere nelle carceri e sulla scena del patibolo vestiti di saio e di cappuccio col loro simbolo, cantando salmi e laudi per stare vicino a colui che viene indicato con delicate perifrasi come «l'afflitto», «il paziente». All'opera fondamentale svolta dai predicatori degli ordini religiosi si sommarono le capacità di irradiamento delle confraternite dei centri maggiori nel territorio circostante: la circolazione di scritti di devozione e di testi di statuti aggiunse alla parola dal pulpito quella di testi che non attesero l'età della stampa per raggiungere i loro destinatari.

La compagnia di Bologna spicca nel contesto di queste associazioni per la ricchezza della documentazione che ha lasciato. È anche una delle piú antiche. Qui, come abbiamo visto, gli inizi della Confraternita dei Battuti dedita al conforto dei condannati risalgono alla metà del Trecento. Intorno a quella data era stata costruita la loro chiesa. Si era scelto un luogo ai margini settentrionali della città, nella zona del mercato dove si eseguivano le condanne. In questa chiesa dedicata a san Giovanni Battista Decollato i confratelli dovevano trasportare per la sepoltura i corpi dei condannati. La

concessione di indulgenze speciali da parte di autorità ecclesiastiche stimolò la devozione dei cittadini, con lasciti per la celebrazione di messe e per riscattare dalle carceri i poveri. Questo il nucleo originario dell'opera devota: seguire il percorso del condannato verso la morte e assicurare al suo corpo una sepoltura nella chiesa della confraternita. Le fonti non dicono se vi si praticava anche una forma piú elaborata di assistenza, fatta di conforto spirituale e di esortazione a tollerare sofferenze e morte in memoria della Passione di Cristo. È vero che secondo la «legenda» della vita di fra Venturino da Bergamo, era proprio questo che faceva il domenicano: di lui si legge infatti che era solito accompagnare i condannati fino al luogo della giustizia convincendoli a sopportare le sofferenze e la morte, ricordando loro la Passione di Cristo ed esortandoli a una ferma speranza nella misericordia divina[3]. E tuttavia, se si tiene conto del fatto che la *Legenda* fu redatta nel secolo successivo quando anche la confraternita bolognese – come vedremo – aveva elaborato e raffinato la pratica del conforto dei condannati, si può pensare che l'autore proiettasse sul passato qualcosa che era venuto prendendo forma solo in seguito, secondo un tipico anacronismo di devozione. Risulta comunque fuor di dubbio che alla metà del secolo XIV il dovere di seppellire cristianamente i corpi dei condannati si era fatto strada nell'opera della confraternita cittadina di misericordia. La risposta della città era stata positiva: una matricola del 1393 elenca 394 nomi, prevalentemente di artigiani. A Bologna in quel periodo le Società delle Arti svolgevano un ruolo fondamentale nel governo del Comune, che si definiva anche formalmente come governo «del popolo e delle arti»[4]. Tra i compiti dei Battuti bolognesi figuravano fin dagli inizi l'assistenza ospedaliera e quella ai carcerati e ai condannati. Ma nel corso del Quattrocento, mentre la costituzione politica della città mutava di segno ed emergeva una forma di governo signorile, anche la Compagnia conobbe un processo di selezione sociale e di specializzazione. Mentre in città il numero delle esecuzioni capitali cresceva con una media di 9-13 all'anno[5], segno di un potere personale che si rafforzava, si faceva piú importante e ricercato l'ufficio dell'assistenza ai condannati. Da una indulgenza concessa dal vescovo Niccolò Albergati nel 1418 risulta che il nucleo dell'opera dei confratelli consisteva nel dedicarsi alla salvezza delle anime dei condannati, oggetto da parte loro di una cura che il vescovo definisce «solicita et charitativa»[6]; i

loro riti avevano al centro la Madonna, celebrata nelle loro laude. Subito dopo il restauro e l'ampliamento dell'ospedale (1427-28) la compagnia ottenne il privilegio di custodire l'immagine della Madonna di San Luca nei giorni delle Rogazioni minori, quando l'immagine veniva portata dal santuario in città: un rito di fertilità che aveva avuto un precedente nella processione fiorentina della Madonna dell'Impruneta. Nelle solenni processioni dell'andata e del ritorno la confraternita ebbe anche il diritto di precedenza su tutte le altre[7]. Nel riconoscimento di un ruolo eminente all'interno di un rito cittadino di grande importanza si ha l'indizio della speciale preminenza acquisita dalla confraternita. Al suo interno vi si coltivava una speciale devozione al sangue di Cristo e alle sofferenze della Passione che fu tipica di queste associazioni: era la memoria della effusione del sangue prezioso di Cristo che veniva evocata nella preghiera che recitavano mentre si sottoponevano all'esercizio penitenziale della flagellazione[8]. Si tratta di una devozione che era in qualche modo di casa in questi contesti. Si ricorderà il misticismo del sangue di santa Caterina. Da quando Innocenzo III col Concilio Lateranense IV aveva definito la dottrina della presenza reale di Cristo nell'ostia consacrata durante la messa, la predicazione degli ordini mendicanti aveva dedicato un grande impegno per radicare nella cultura popolare la devozione del Corpus Domini. Il tema del Cristo sofferente e piagato si era intrecciato col misticismo del sangue e con l'adorazione dell'ostia, complicandosi di accenti di polemica antigiudaica nella fioritura di devozioni e manifestazioni di fervore religioso. La creazione dei Monti di Pietà che caratterizzò il tardo Quattrocento italiano fu un aspetto particolare dell'impegno dell'ordine francescano nella battaglia antigiudaica allora imperversante soprattutto nella penisola iberica. In una città universitaria come Bologna la polemica teologica contro l'ebraismo ha lasciato tracce negli opuscoli teologici e nella predicazione. Ne risentí la committenza artistica delle confraternite laicali, poste sotto la direzione spirituale di membri degli ordini religiosi. Mentre a Bologna si avviava l'opera della Confraternita dei Battuti della Morte, a Urbino sotto il dominio di Federico da Montefeltro la Confraternita del Corpus Domini commissionava a Paolo Uccello una grande pala di cui il pittore fiorentino portò a termine tra il 1465 e il 1468 la predella, con la storia del miracolo del sangue uscito da un'ostia rubata da un ebreo. E proprio a Urbino doveva prendere vigoroso avvio l'impegno per

l'assistenza ai morenti e ai condannati a morte: qui operava fin dalla metà del Trecento una Fraternita di Santa Maria della Misericordia e doveva svilupparsi l'assistenza ai condannati da parte della Compagnia di San Giuseppe (fondata all'inizio del Cinquecento da un francescano) e di una Compagnia della Morte[9]. Ma è attraverso la vicenda della confraternita bolognese, grazie alla ricca documentazione conservata, che possiamo seguire l'evoluzione dei modi del conforto dei condannati.

Qui nel 1436 all'interno della Compagnia «larga» si formò una compagnia «stretta» dedita al perfezionamento spirituale che lasciò a quella «larga» la cura dell'ospedale[10]. I membri dell'Oratorio di Santa Maria della Morte si impegnavano «secondo il loro potere [a] vivere sotto il giogo soave di messer Giesú Christo, et soto bona et honesta vita per salute de le loro anime»; questo voleva dire riunioni all'interno dell'oratorio in ogni occasione festiva, recita dell'Ufficio, esercizio della fustigazione rituale o «disciplina» con le corde che figuravano nelle loro insegne (e che ancor oggi permettono di individuare il campanile della loro chiesa nei pressi della Piazza Maggiore): la confessione mensile e le comunioni nelle cinque feste fondamentali dell'anno liturgico erano le tappe di un percorso di perfezionamento che trovava un momento fondamentale nella cura dedicata al «modo di riconciliare» i confratelli che avessero conflitti fra di loro: e la cosa riguardava in modo speciale la riconciliazione coi mandati a morire sul patibolo. Questi, «riconciliati» grazie ai sacramenti, dovevano venire «tutti acompagnati per la nostra compagnia a la santa giustitia»[11]. Si tenga presente l'espressione «santa giustitia»: siamo davanti all'esaltazione dell'esecuzione capitale – la «giustitia» – in quanto fabbrica di santi. Intorno a questa funzione si venne organizzando l'assetto della Compagnia dell'Ospedale di Santa Maria della Morte. Gli statuti della Scuola dei confortatori come gruppo speciale interno alla compagnia, elaborati dal giureconsulto Cristoforo Pensabene nel 1556, vennero accolti nella codificazione generale della Compagnia dell'Ospedale del 1562 che ne documenta l'ascesa all'interno della società bolognese: il bianco saio dei confratelli raccolti sotto l'azzurro manto della Madonna nella suggestiva immagine con cui si apre il codice pergamenaceo, copriva a questa data conti, cavalieri e dottori, membri della classe di governo della città papale[12]. Per l'ammissione di nuovi confratelli la strada era aperta solo per «gli nobili, et figliuoli de' gentilhuomini», per i quali bastava l'assenso del

rettore; assai piú difficile per ogni altro. E il loro compito era quello di prepararsi a svolgere la funzione del conforto dei condannati con riunioni domenicali dedicate a «ragionare di cose spirituali» sotto la guida del censore. A lui spettava l'obbligo di proibire ogni discorso che sapesse anche lontanamente di eresia. Quanto fosse delicata la materia lo sapeva bene l'autore della nuova normativa statutaria dei confortatori, Cristoforo Pensabene, che a diciannove anni era stato inquisito e aveva abiurato segretamente dottrine ereticali per diventare in seguito un importante membro della Chiesa bolognese[13]. La città dell'Università, sede anche dell'importante studio domenicano, conosceva da anni gli effetti dell'azione della congregazione romana del Sant'Uffizio: la conservazione dell'assetto sociale vi si legava ormai alla lotta contro il dissenso dottrinale. In questo quadro la funzione del conforto dei condannati diventava un alto e delicato ufficio, compito esclusivo e segreto dei confratelli: questi, come «buoni e diligenti pescatori d'anime» avevano il dovere di fare compagnia al condannato tutta la notte precedente all'esecuzione convincendolo a «soportare patientemente la pena» onde guadagnare la salvezza dell'anima sua. Segretezza, solenne coscienza della delicatezza e dell'importanza dell'opera da svolgere improntavano stabilmente la coscienza di sé di un corpo ormai socialmente e culturalmente selezionato.

La definizione che accompagnò il gruppo ristretto dell'Oratorio nel corso della sua lunga storia fu quella di «Scuola dei confortatori»: dove la parola greco-bizantina usata nella Repubblica di Venezia per indicare le confraternite assunse il significato piú adatto al contesto dello Studio universitario di luogo di riflessione, meditazione e lettura (degli Statuti ma sempre piú di una letteratura fatta di resoconti della pratica e manuali di istruzioni teoriche). In questa sede trovarono posto espressioni pittoriche e scultoree della devozione. Qui la Passione di Cristo, la Redenzione, i miracoli della Madonna come madre di misericordia si tradussero in prediche visualizzate e temi di meditazione per affrontare una questione fondamentale che, come vedremo, dominò l'elaborazione e i metodi della Scuola: come e perché fosse possibile per qualunque piú efferato delinquente conquistare la salvezza eterna al prezzo di un pentimento *in extremis* e di una pena capitale accettata come penitenza. Sono documenti di una nuova fase storica durante la quale l'assetto di queste compagnie appare strutturato ormai definitivamente per svolgere una funzione di

riconosciuta importanza e di notevole prestigio. Queste tracce documentarie che si infittiscono permettono di seguire da vicino la loro opera e di cercar di comprendere il perché di questa specializzazione che determinò la fine dell'unità dell'opera di misericordia per tutti i malati e morenti della comunità. E cominciò finalmente nel 1540 anche la registrazione dei nomi e dei cognomi dei giustiziati accanto a quelli di chi li aveva assistiti: una memoria gloriosa per la Scuola, che si volle proiettata anche sul passato. Il primo a farlo fu Giovanni Martino Galasso di professione «merzaro» [14].

I percorsi di altre compagnie cittadine dello stesso tipo permettono di cogliere una evoluzione comune con differenze specifiche. L'irradiamento del modello di quella speciale opera di misericordia toccò molti centri minori. Nel fitto panorama dei centri romagnoli ricordiamo a titolo d'esempio solo il caso di Faenza. Qui era attiva una Confraternita di Santa Maria delle Grazie: nei suoi capitoli del 1422 imponeva ai membri che, «quando caso occoresse che Dio ne guardi ciascaduno che se iusticiasse alcuna persona in comuno, alora […] debeano ordinare alcuni che siano la nocte a confortarlo in la fede santa et in la paciencia de Cristo». E dopo la notte dovevano presentarsi al mattino per accompagnarlo al patibolo vestiti delle loro cappe e con la croce davanti, recitando preghiere «com voce somessa» [15]. Sull'evoluzione di questa speciale opera di misericordia faentina doveva calare nel Cinquecento la tempesta della caccia all'eresia luterana provocandone il riassetto. In area lombarda il modello fu offerto dalla confraternita milanese di San Giovanni Decollato detta «alle case rotte» che prese avvio dal movimento dei Disciplinati. Una confraternita di «Disciplini bianchi» intitolata a Santa Maria della Morte risulta attiva nella città in opere di misericordia intorno alla metà del secolo XIV. Nei suoi primi statuti del 1380 l'opera fondamentale che confratelli e consorelle si impegnavano a compiere era quella dell'accompagnare e confortare i condannati a morte [16]. L'assistenza ai condannati con l'impegno di seppellirne i corpi, confermato dagli statuti del 1396, fu molto apprezzata dalle autorità cittadine: nel 1395 il duca Gian Galeazzo Visconti ordinò che tutta la città si recasse a festeggiarli solennemente in occasione del 29 agosto, la festa annuale di San Giovanni Battista [17]. Al 1421 risale il permesso dell'arcivescovo di costruire e consacrare il cimitero presso la loro chiesa per sepoltura dei confratelli e dei morti per mano della giustizia.

Di fatto quando la Confraternita decise di tenere memoria scritta delle esecuzioni capitali il confratello che se ne occupò poté risalire da precedenti annotazioni solo fino all'anno 1471: cosí nelle diverse redazioni conservateci l'elenco dei condannati copre in modo discontinuo l'arco cronologico dal 1471 al 1784, anno della soppressione per decreto dell'imperatore Giuseppe II[18]. Esiste anche un registro dove si dànno notizie di carattere cronistico sui giustiziati e sulle pene dal 1552 al 1611[19]. Nell'area lombarda nacquero allora nuove confraternite di misericordia come quella lodigiana di Santa Maria del Sole, eretta nel 1551 con la finalità di occuparsi di carcerati e condannati[20]. In questa seconda fase della storia della confraternita milanese si ebbe una modificazione sostanziale dell'assetto interno e della composizione: scomparse le donne, la presenza sociale dominante divenne quella nobiliare. Fu decisivo in tal senso l'intervento di Carlo Borromeo che volle, a quanto raccontò il suo biografo Gio. Pietro Giussani, dare occasione ai nobili «d'occuparsi molto fruttuosamente in opera di tanta carità e misericordia»[21]. Con la riforma degli statuti di quella che fu chiamata l'associazione «della consolazione di San Giovanni», si ebbe la formalizzazione della netta svolta che era avvenuta: il nuovo regolamento riformato del 1589 vide il re di Spagna e il governatore di Milano nominati come «protettori nati» e i capitoli del 1590 registrarono una composizione sociale dominata da gentiluomini e alti funzionari.

A Venezia l'archivio della Confraternita di San Fantin fu devastato da un incendio che nel 1562 distrusse la «mariegola» e i verbali delle riunioni dove «erano descritti molti bellissimi ordeni circa il governo, et ministratione di essa Scuola»[22]. Questa e altre vicissitudini hanno colpito gli elenchi originali delle esecuzioni. Quando nel 1806 Angelo Maria Bianchi, ultimo «degàn di mezz'anno» (cioè uno dei due incaricati di tenere le chiavi della cassetta delle elemosine) si dedicò a ricostruire l'elenco dei giustiziati, poté però utilizzare un registro antico che iniziava dal 1412, probabile anno di inizio effettivo di quella speciale contabilità[23].

A Firenze il rapporto tra la compagnia larga e quella stretta ebbe un'evoluzione molto simile nei tempi e nelle forme a quella della confraternita bolognese. La prima fondazione era avvenuta verso la metà del Trecento, come abbiamo visto. La tradizione interna dei Neri la fissò al 1343 e l'attribuí all'iniziativa di «alcuni giovanetti di puerile età» rivolta

soprattutto alla questione della liberazione dei carcerati [24]. Solo a distanza di qualche anno si era avviata la pratica della sepoltura di corpi di giustiziati: si trattò di una novità importante, come mostra la storia di quel cavallo nero apparso all'improvviso sulla scena e di quella bara abbandonata per strada. L'evoluzione successiva seguí la vicenda dello sviluppo statale di Firenze e conobbe un progressivo specializzarsi nella gestione dell'esecuzione capitale come rito fondamentale dell'amministrazione della giustizia: un rito collettivo che si svolgeva per le strade e le piazze della città lungo un percorso stabilito con grande precisione e contrassegnato dalle insegne della Compagnia, al termine del quale il condannato doveva raggiungere il luogo del supplizio – un luogo che a norma degli statuti fiorentini doveva essere collocato fuori porta e lontano dalla città almeno mille braccia. Di questo grande rituale urbano i Neri divennero col tempo i registi e gli officianti [25]. Nel corso del Quattrocento si formò all'interno della Compagnia di Santa Maria della Croce al Tempio il gruppo ristretto dei Neri come corpo dedito in modo speciale al conforto dei condannati. Nelle costituzioni del 1488, le piú antiche a noi pervenute, l'origine dei Neri è datata al 1423 e l'approvazione dei primi capitoli al 27 gennaio 1442. Erano stati redatti – a quanto vi si legge – dopo averne meditato il disegno «insieme tra loro, et con altri spirituali, et devote persone». L'indicazione del 1423 è confermata dalla annotazione del primo caso trattato dai confratelli:

> Dolfo d'Antonio che batteva la bambagia del popolo di san Piero. Fu dicapitato pel podestà addí 14 ottobre, et sepolto in san Piero detto. Costui fu il primo ch' hebbe e' battuti cioè e' nostri con le veste nere, et furono dieci [26].

La ratifica formale dei capitoli del 1442 ebbe luogo nell'ospedale della compagnia essendo allora presente a Firenze papa Eugenio IV. E la prima riforma avvenne il 26 ottobre 1488 [27]. Che tra i membri ci fosse a questa data Lorenzo de' Medici dà la misura del prestigio sociale goduto dalla confraternita. In questa redazione il primo articolo indica lo scopo della compagnia nella volontà di agire «per refrigerio et utilità di chi per morte violenta et per via di giustizia finiscono la loro vita, et per confortargli a pacienza, et ridurgli a via di verità, et per salute di loro anime, massime che in questo essercizio ci sono comprese tutte l'opere della misericordia». Era questa la maniera di prepararsi al «giudizio finale» obbedendo all'invito del

Vangelo. Ispirazione evangelica e modello della Chiesa apostolica disegnano l'orizzonte religioso di chi faceva quella scelta. La lettura periodica dei capitoli o di parte di essi a chiusura delle periodiche riunioni mensili («tornate») dei confratelli doveva mantenere vivo il senso della scelta e il fervore delle origini. Cosí aveva voluto il gruppo ristretto che si era formato all'interno della «Compagnia Grande del Tempio». I capitoli nelle successive rielaborazioni (o «riformanze») forniscono indicazioni precise per la scelta dei membri e per le forme di governo: sette le cariche elettive, secondo il modello indicato dagli Atti degli Apostoli. Al cappellano spettava l'ufficio di «confessare e confortare, e far dire la messa alla Cappella del rettore per comunicarli», dare la benedizione all'«afflitto» e curarne fino alla fine le esigenze spirituali con l'aiuto dei sacramenti e l'eventuale riconciliazione all'ultimo istante[28]. Vi si regolano con precisione modo e forma della partecipazione alle esecuzioni capitali: era questa, secondo gli statuti, «la propia opera, et la piú necessaria che si eserciti in questa nostra congregazione, et è la principale causa perché la fu ordinata»[29]. Organizzati prima in numero di dodici poi di ventiquattro, nel 1442 fissarono il tetto massimo a cinquanta, con una distinzione fra i dodici maggiorenti («veduti et abili a tre maggiori offizzi della città») e trentotto membri delle arti, «tutti laici secolari»: era un dosaggio attento che garantiva la preminenza di un'elite di potere su di un corpo più ampiamente popolare. Quando Lorenzo de' Medici partecipò alla riforma dei capitoli lo fece «con plenaria autorità»[30]. Dotati di indulgenze speciali da papa Eugenio IV e forniti dell'apposita approvazione arcivescovile, questi statuti vennero ancora «rivisti, corretti et dichiarati» nel 1586 conservando l'assetto di compagnia «stretta» assunto nel Quattrocento: il numero non doveva eccedere i cinquanta, di cui dodici «benifitiati», cioè membri di famiglie che avessero fatto parte della Signoria, o avessero esercitato l'ufficio di gonfaloniere della Giustizia[31]. Ma a questa data il carattere di confraternita di devozione era stato messo in ombra da quello di una vera e propria magistratura: secondo la descrizione delle magistrature fiorentine che si legge in un «sommario» del notaio e commediografo fiorentino Giovan Maria Cecchi (1518-1587), «questi [i Neri …] non dicono alcuno uffizio, o fanno cosa da confraternite sí come quelle de' Battuti […], ma in guisa di magistrato odano le cause. E quello che è di maggiore charità confortano tutti quelli che dalla Justitia sono alla morte sentenziati […] La

famiglia del Bargello conduce il reo in cappella […] Li huomini di questa compagnia li sono atorno e lo confortano, e a poco a poco dispongano al confessarsi, e alla morte. E cosí stanno seco tutta notte […] et lo accompagnano in sino che muore, e morto lo sotterrano»[32].

La confraternita iniziò dunque nel Quattrocento inoltrato ad assumere una presenza visibile nei rituali della giustizia, dove i suoi membri apparvero contrassegnati dal saio e dal cappuccio di color nero che valse a guadagnare loro il nome popolare di «Neri», accolto già nei capitoli del 1488. L'ospedale e la chiesa del Tempio dove si riunivano e da cui presero il nome erano collocati fuori della porta detta della Giustizia, dove in questa epoca si eseguivano le sentenze capitali e dove, in una prima fase, i corpi dei condannati furono sepolti in un terreno concesso dal Comune[33]. I capitoli previdero che alla sera prima dell'esecuzione due confratelli estratti a sorte si recassero «a buon hora» alle carceri indossando il saio in modo da essere presenti quando veniva «dato il comandamento dell'anima» al condannato e da allora in poi non si allontanassero da lui «confortandolo a pacienza» fino al momento di inizio della confessione: a questo punto dovevano starsene in silenzio «raccomandandolo strettamente al Signore». Subito dopo dovevano impegnarsi a confortarlo «cosí spiritualmente come corporalmente», dandogli per esempio a bere del buon trebbiano. Poi, insieme agli altri confratelli presenti dovevano recitare i sette salmi penitenziali, «con le letanie et orationi, et preghiere vocali et mentali». A questo punto il governatore della compagnia o qualcuno da lui delegato doveva accostarsi all'«afflitto» e fargli un sermone, «confortandolo con buono animo a patire il supplizio che gl'è apparecchiato per correggere e' suoi errori»: e doveva anche garantirgli che non lo avrebbero abbandonato fino alla fine e oltre, perché anche dopo la sua morte avrebbero aiutato l'anima sua con messe «et altri offizii de' morti»[34].

Nel quadro composito e variegato delle confraternite cittadine, quella che fu chiamata per antonomasia «dei Neri» si conquistò un posto a parte. Ne dà prova il giudizio di Benedetto Varchi, che nella sua storia di Firenze descrisse sommariamente le settantatré confraternite cittadine dividendole tra quelle fatte di «fanciulli» (dalle funzioni meramente liturgiche) e quelle di uomini, per lo piú dedite «a rallegrare sé ed altrui» anche se non mancavano quelle che si dedicavano a opere di carità e ad atti di devozione e di penitenza. Ma quella dei Neri è descritta fuori elenco: lo storico

fiorentino la indica come «la memorabile compagnia del Tempio chiamata de' Neri» e si sofferma nella descrizione della sua attività con uno speciale tono di rispetto: «Gli uomini […] dato che s'è il comandamento dell'anima ad alcuno che deve esser giustiziato, vanno a confortarlo tutta notte, e il dí l'accompagnano a uso di battuti, colla tavoluccia in mano, sempre confortandolo, e raccomandandogli l'anima infino all'estremo punto»[35].

L'importanza crescente di Firenze come capitale politica di uno stato territoriale toscano in formazione e come dinamica capitale di attività mercantili e bancarie legate sempre piú alla grande corte internazionale della Roma papale fu la molla della diffusione di quella speciale confraternita. L'avanzata del potere fiorentino nel resto della Toscana portò con sé la diffusione del modello della Compagnia dei Neri. A Pisa, dopo la conquista fiorentina, si impiantò una «Compagnia di Santa Maria delle Grazie» che fu detta anche Fraternita dei Fiorentini: i suoi statuti del 1466 previdero una composizione paritetica di fiorentini e di pisani e regolarono la funzione dell'assistenza ai condannati a morte in forme analoghe a quelle che intanto si impiantavano a Firenze[36]. Anche nella vicina Prato troviamo prolungamenti della compagnia fiorentina. Qui operava nel 1502 una Confraternita di San Giovanni Decollato dedita a «confortare in fide et spe» i condannati a morte nella notte prima dell'esecuzione e ad accompagnarli al luogo della giustizia inalberando il vessillo del crocifisso. Ne raccomandava le anime a Dio e ne seppelliva i corpi negli spazi appositi della propria chiesa dedicando al suffragio delle anime la celebrazione di messe annuali[37]. La rete che coprí il territorio dello Stato regionale toscano rivitalizzò antichi oratori, come quello trecentesco di Cascina la cui sede conserva ancora un grande affresco destinato a ricordare il giudizio del tribunale divino; e alimentò in tutti i centri principali una fioritura di compagnie di Battuti dedicati a santi locali oltre che all'eponimo san Giovanni Decollato. A Cortona, ad esempio, troviamo operante verso metà Cinquecento un oratorio di San Rocco e Onofrio che esercitava il «pio compito della misericordia nei confronti dei carcerati e dei condannati all'ultimo supplizio»[38]. A San Miniato la confraternita di giustizia fu fondata nel 1512, accompagnando l'espansione territoriale dello Stato fiorentino verso Pisa e il mare. Fu dedicata a san Pietro Martire e a san Giovanni Decollato[39]. A Castrocaro, nella Romagna toscana, la creazione della cittadella di Terra del Sole voluta da Cosimo I dette occasione alla

nascita di una compagnia di giustizia intitolata a san Giuseppe: un caso tipico di supporto religioso all'attività giudiziaria delle magistrature specialmente in zone di confine[40]. La vera conquista della confraternita fiorentina avvenne fuori confine quando dal suo modello nacque la compagnia romana di San Giovanni Decollato: fu dalla conquista della Roma papale che derivò l' impulso piú forte all'irraggiamento diffuso della devozione. Ma intanto si deve ricordare che la compagnia fiorentina e quella bolognese furono indicate a modello ai propri concittadini dal piú celebre predicatore francescano del Quattrocento, san Bernardino da Siena nel corso delle prediche che fece in Piazza del Campo a Siena nel 1427. Bernardino invitò caldamente i concittadini a sostenere e apprezzare l'opera della Compagnia della Morte, dedicata a san Giovanni Decollato, sorta proprio allora a Siena dal tronco dell'antica misericordia:

> Io vi ricordo la vostra compagnia de la Morte, che per l'amore di Dio, voi non la lassiate venire meno. E non sia niuno che si vergogni d'essarne, però che voi non avete considerato di quanta perfezione ella è[41].

La vergogna è un sentimento che troviamo spesso evocato nella storia della progressiva avanzata delle compagnie di questo genere nelle città italiane: era la minaccia del declassamento che gravava su chi si abbassava a svolgere compiti degradanti per i membri delle classi dominanti e i loro modelli di vita aristocratici. Basti evocare il contatto con quei corpi e coi pezzi che ne venivano tagliati e gettati ai cani. E san Bernardino lo sapeva e per questo invitava a pensare alla nobiltà del compito della salvezza delle anime per superare l'altezzoso rifiuto della cura dei corpi:

> Anco vi vo' ricordare che voi rileviate su la compagnia de la Morte […] Oh! Se voi pensaste quanto ella è salutifera cosa per l'anime di quegli che so' giustiziati per lo Comuno! Se tu vi pensi un poco, tu dirai che sia vero. Io odo che voi fate qua giú fuore de la porta uno bello tempio perché il sangue di chi se li taglia il capo non sia sparto, e che se 'l lecchino i cani. Dico che voi fate molto bene[42].

Si noti che per il popolare predicatore la misericordia cristiana non doveva interferire con la giustizia della città. Pur ribadendo il precetto evangelico del perdono («amore è perdonante. Perdoni? No; – E Idio non

perdonarà a te») e invitando gli ascoltatori a prestare aiuto a chi si trovava in prigione, san Bernardino metteva in chiaro che la carità non doveva impedire l'opera della giustizia: «S'elli merita la morte, lassa fare la giustizia, che è cosa santa e buona, e è una delle principali cose che fa mantenere la città in buono stato»[43].

La Compagnia che prese avvio a Siena fu dedicata a san Giovanni Battista, secondo il modello devoto dominante. Ebbe sede inizialmente alla Badia Nuova per trasferirsi poi in Pantaneto. La sua composizione denota un carattere popolare che conservò a lungo: il registro dei confratelli compilato a partire dal 1518 elenca tessitori, muratori, facchini, calzolai e reca anche un elenco delle consorelle[44]. Nei suoi inventari del Quattrocento sono elencati i crocifissi grandi «da portare dinanzi alla giustizia», le tavolette «da dare la pacie» cioè da presentare al condannato durante il rituale, dei «libricioli» di laude e litanie da recitare, insieme al fondamentale libro dei capitoli, il nucleo della devozione[45]. È qui che nelle preghiere si rivela il forte legame tra l'opera di misericordia e l'identità politica di una città imperiale: vi si prega per lo «stato temporale», cioè per l'imperatore serenissimo e per la città di Siena a lui fedele; si invoca la protezione divina sui raccolti – «tutti quanti li frutti che sonno sotto e sopra della terra»; e si prega «per tutti quanti li incarcerati» aggiungendo uno «spetial prego […] per quelli che sonno ne le mani delli infedeli». Per tutti loro è invocata la liberazione, fatta salva la volontà di Dio: sarà la Provvidenza divina a decidere se quella libertà potrà servire «per salute de l'anime loro». Altrimenti si prega che dia loro «una vera e perfetta pacientia»[46]. La devozione della confraternita è rivolta generalmente ai bisognosi di assistenza, in carcere o nell'ospedale e alla sepoltura dei morti: su tutto spicca l'invocazione della «santa pace», perché Dio la doni non solo alla compagnia dei devoti ma all'intera città radicandola «nelle menti nostre e ne' cuor nostri» ma soprattutto nelli cuori delli cittadini e' quali hanno el governo»: sono loro che hanno il dovere di tenere in pace «la città e 'l contado, e faccino ragione al grande e al picolo»[47]. Sembra di vedere sullo sfondo di questa preghiera la candida figura femminile della Pace dipinta da Ambrogio Lorenzetti nell'affresco del buon governo. Pace e giustizia dominano l'orizzonte urbano dei confratelli senesi. E nella loro invocazione per la salvezza delle anime la sorte eterna dei membri della Compagnia è presente insieme a quella di coloro «e' quali sonno passati per

via di iustitia per li quali haviamo obligo di pregare, se per qualche lor peccato fusseno condotti in alchuna pena del Prugatorio [!]». Vale la pena di leggere il suggestivo interrogatorio tra il priore della compagnia e il nuovo membro che vi entra per capire come l'opera di misericordia principale vi fosse diventata quella relativa ai condannati:

> PRIORE: «Caro e devoto fratello da parte del Priore e di questi altri maggior fratelli vi si domanda quello [che] andate cercando».
>
> FRATELLO: «La misericordia di Iddio e la pace di questa sancta e devota Compagnia».
>
> PRIORE: «La misericordia di Iddio haveste e riceveste quando haveste l'acqua del santo Batesimo, e la pace di questa santa e devota compagnia harete e riceverete quando osservarete questi santi e devoti capitoli».

Ed ecco gli obblighi: prima di tutto il confratello dovrà partecipare alla messa comune nella chiesa della compagnia e fare l'offerta prevista. Ma soprattutto dovrà essere disponibile a rispondere all'invito per i funerali e per le «giustizie». Quando gli arriva l'invito da parte dei sagrestani deve andar «a stare la notte a la prigione con quel meschino»; e se non tocca a lui essere di turno per la notte deve però essere pronto a inginocchiarsi e pregare dovunque si trovi appena sentirà il suono della campana della giustizia; e subito dopo dovrà andare a vestirsi del saio della compagnia e «acompagnarlo insino a luogo della Iustitia per tanto che l'anima si separi dal corpo»[48]. Il prestigio della compagnia nella realtà senese fu riconosciuto dalle autorità cittadine: le riformanze degli statuti nel Quattrocento avvennero sotto il controllo di tre cittadini eletti dal Magistrato di Concistoro[49]. E in quelli del primo Seicento troviamo un decreto del vescovo Camillo Borghese che le riconosce il tradizionale privilegio di «honorare con torcie e con i sacchi addosso» la reliquia del braccio di san Giovanni Battista in occasione dell'esibizione pubblica che se ne faceva il giorno della Pentecoste[50].

Dal tronco del modello fiorentino che aveva suggerito a san Bernardino l'appello a favore di quella senese, doveva nascere, come si è accennato, la compagnia romana di San Giovanni Decollato di cui si dovrà parlare piú

avanti. Ma intanto dal paesaggio di un'Italia densamente popolato di associazioni devote elenchiamo senza pretese di completezza alcuni altri percorsi paralleli della stessa forma di misericordia.

Simile a quello bolognese è il caso della Confraternita di San Giovanni Evangelista della Morte, di Padova. Trasferitasi in città nel 1363, si dedicò soprattutto all'assistenza ai condannati[51]. Il testo degli statuti piú antichi, risalenti alla metà del Quattrocento, è una testimonianza delle convinzioni e dei compiti dell'associazione. Come accadeva di norma, gli statuti offrivano il fondamento di una devozione che penetrava nella mente dei confratelli grazie alla lettura rituale ad alta voce che se ne faceva di norma nelle occasioni di riunione della confraternita. Da qui si ricavava la guida per dirigere i pensieri e i comportamenti. Per quanto riguarda le finalità del gruppo padovano vi si pone in risalto proprio l'opera di assistenza ai condannati. Due membri della compagnia erano tenuti ad «andare la note innanço el dí dela iustixia a visitare e confortare queli e stare con eli perfina che i serà iustixià». Tutti gli associati alla compagnia, uomini e donne, dovevano impegnarsi collettivamente ad accompagnare gli «iustixiadi ala morte»; e giunti alla fine, «quando l'anema è separada dal corpo, quelo corpo de [deve] portare ala giesia nostra de Camposanto e sepelirlo»[52]. Dunque a questa data al dovere della presenza di tutti nel corteo che porta il condannato al patibolo, si è aggiunta una parte importante: la specializzazione di due membri che, al comando dei superiori, debbono recarsi a consolare e preparare il condannato nella notte che precede l'esecuzione. Passa un cinquantennio e i nuovi statuti portano il lettore in un clima di intensa meditazione sulle miserie della vita, nutrita di salmi biblici e di rinvii al trattato *De consolatione philosophiae* di Boezio. Erano stati riformati per cura del vescovo Pietro Barozzi, un personaggio di cui è nota l'opera dedicata al governo della diocesi, nel segno di una severa concezione dell'ufficio episcopale ma anche di una partecipazione alla vita intellettuale del suo tempo, di cui resta traccia in un trattatello sull'arte di ben morire che risente dell'attività della confraternita[53]. A norma dei nuovi statuti i confratelli dovevano avere «precipua e peculiar cura de consolar, acompagnar e sepelir quelli che mediante la iusticia sirano condennati a la morte» e a tenere compagnia «la sera e tuta la nocte et quella parte del zorno in el qual doverà esser iusticiado», onde alleviargli l'«angonia dela expectation dela morte violenta». Ai doveri di condotta morale personale, di

frequenza ai sacramenti, di pace e di amore scambievole tra i membri, si aggiunge ora una riflessione sull'importanza e sul significato del conforto ai condannati. Due sono le morti, dice il testo, quella del corpo e quella dell'anima. Perciò i membri della compagnia sono impegnati a «consolar e acompagnar quelli che per li soi mensfacti ad amaistramento deli altri mediante la iusticia fino [siano] publicamente morti da morte violenta»[54]. Dove si legge una legittimazione della pena capitale: utile «ad amaistramento deli altri», oltre che preziosa per i confratelli. Ne otterranno grazia da Dio. Nel regno dei cieli l'opera del conforto supera per valore ogni altra opera buona. Questo è il pensiero che deve aiutare a superare il disgusto per qualcosa che è disgustoso e socialmente degradante: atto «vilissimo et de horror et de fastidio grandissimo» questo dovere di «consolar, acompagnar e sepelir quelli che mediante la iusticia firano [saranno] condemnati ala morte». Sono indizi di un elevarsi delle barriere sociali in un corpo che già nel corso del Quattrocento aveva provveduto a escludere esplicitamente dall'ammissione nella compagnia di gente «de niuna condition»[55]. Viltà, disgusto, orrore: sono sentimenti che affiorano spesso dai documenti di queste associazioni. Ci ricordano quell'atto iniziale che aveva lasciato una grande impronta di sé nella cultura cristiana: il bacio di san Francesco al lebbroso, l'escluso per definizione. Rispetto al lebbroso, obbligato a vivere fuori delle mura, evitato da tutti, considerato colpevole di peccati gravissimi per aver meritato di venire contrassegnato da Dio in quel modo, l'impurità del condannato a morte poteva anche apparire meno pericolosa. Si ricorda tuttavia che anche la morte di Cristo era stata «brutissima» e che perciò bisognava cogliere l'occasione preziosa delle condanne capitali. Ecco la minuziosa descrizione della procedura da seguire: si metteranno tutti i nomi dei confratelli in due sacchetti, l'uno di quelli che sanno leggere, l'altro di quelli che non sanno leggere. E quando il guardiano verrà avvertito di una condanna, estrarrà un nome da un sacchetto e uno dall'altro. Poi darà loro ordine di andare a «tegnir compagnia» al condannato nella sera e nella notte «et quella parte del zorno in el qual deverà esser iusticiado». Intanto a spese della confraternita si preparerà l'ultima cena del «meschino». Una pratica che viene ritenuta molto importante: la Bibbia raccomanda di dare buon vino a chi sta con «l'animo amaro» (*Pr* 31,6-7). Misura necessaria, perché – avvertono gli statuti – chi vive l'agonia dell'attesa di morire non sarebbe in condizioni di

ascoltare chi lo conforta senza quell'aiuto. E qui si apre il capitolo piú ampio, quello dove si espongono i comportamenti dei confratelli incaricati di quel compito. Prima di tutto essi devono tener presenti gli argomenti da proporre al condannato perché accetti ciò che lo attende come penitenza per i suoi peccati evitando cosí le pene del Purgatorio. Per questo deve dare prova della sua contrizione con frequenti recite di Avemarie e Paternostri e baciar crocefissi e battersi il petto. Ma soprattutto si dovrà suggerire al «manegoldo» di fare una confessione generale: e bisognerà aiutarlo e insegnargli come fare. Arrivati al momento dell'esecuzione, i confratelli lo seguiranno con l'abito della compagnia mettendosi in fila dietro al crocifisso e si inginocchieranno formando un cerchio intorno al patibolo. Alla sera si recheranno a ritirare il corpo per seppellirlo nel luogo piú opportuno, a meno che non lo si debba dare per l'anatomia: ma prima ancora dovranno raccogliere in una scatola le mani mozzate e gli occhi cavati dal boia per seppellirli.

Un dovere sgradevole, un rapporto degradante con una umanità «vilissima», affrontati in nome di una funzione pedagogica: ammaestrare il popolo. Troveremo spesso notazioni come queste, rivelatrici di contesti socialmente alti, di classi dominanti di tipo nobiliare: ma al di là del filtro sociale quello che si intravede è anche la miserabile condizione di vita delle carceri, il lezzo degli ambienti e degli esseri umani, l'orrore e il ribrezzo provati da chi sceglieva di mettersi a diretto contatto con gli esiti della macelleria spietata esercitata su corpi umani: che poi dovevano essere ricomposti con cura, raccogliendo quel che era stato seminato per via e sottraendolo agli usi magici e curativi che li rendevano preziosi e ricercati.

Per quanto vile, degradante e disgustoso fosse quel compito, la risposta dei devoti della carità fu straordinariamente positiva e portò rapidamente a una diffusione di quel tipo di confraternita in una gran quantità di città e di centri minori dell'Italia. Che cosa spingesse tanta gente a voler fare quel tipo di opera di misericordia è una domanda inevitabile. La risposta la troviamo negli statuti, il libro che conteneva regole e convinzioni sottoscritte dai fondatori e dai continuatori e che veniva devotamente letto e meditato nelle riunioni periodiche. Ne citiamo un esempio scelto a caso: gli statuti del 1479 della Compagnia della Pietà attiva a Viterbo. Qui l'accento è posto non solo sugli obblighi morali e religiosi dei membri ma anche sul significato e sul fondamento religioso della pratica del confortare. Per i

confratelli vigevano le norme della frequenza assidua dei sacramenti, degli esercizi di penitenza personale (fondamentale quello del disciplinarsi ritualmente in segreto) e delle opere di carità verso i malati e i morti. Dovevano accostarsi ai sacramenti della confessione e della comunione con cadenza mensile. Il rigore morale del comportamento dei singoli confratelli era attentamente sorvegliato: le loro mancanze potevano essere denunziate nelle sedute della compagnia dove si praticava una specie di confessione pubblica che ricorda il modello monastico del capitolo delle colpe. Una minuta normativa riguardava la pietà come soccorso e assistenza nel corpo e nell'anima agli infermi dell'ospedale e ai condannati. Gli uni e gli altri dovevano essere avviati a fare la confessione dei peccati: le norme fissate dal Concilio Lateranense IV per i malati erano estese cosí ai morituri. Agli infermi, specialmente se poveri, si doveva provvedere in tutti i loro bisogni. Quando incombeva il pericolo della peste, ma anche nel caso di morbi pericolosi i confratelli dovevano impegnarsi a non abbandonare il morente. Il corpo dei morti doveva essere poi lavato e preparato per la sepoltura dai confratelli che dovevano accompagnarlo ritualmente con le vesti nere e i ceri. A tutti, anche ai poveri, si dovevano dedicare queste cure; e se ne dovevano poi ricordare i nomi nelle messe di suffragio per l'anima. L'opera da svolgere «quando alcuno se iustitia» era una estensione della pietà per i malati e i morenti. Ma qui emerge un impegno speciale da parte della Compagnia della Pietà. È un impegno regolato con norme dettagliate che seguono di ora in ora la scansione della notte del condannato nella vigilia dell'esecuzione. I rettori dovevano vigilare perché dalla sera della sentenza alla mattina dell'esecuzione il condannato avesse sempre accanto a sé turni successivi di presenze di coppie di confratelli che gli facessero «bona compagnia et confortarli et consolarli "iusta posse" ad bona patientia». Il primo turno o «muta» andava dalla sera fino alla mezzanotte; una seconda muta, composta di due confratelli e di un sacerdote, doveva subentrare per il resto della notte. Il loro compito era quello di combattere le tentazioni del condannato e incoraggiarlo a star forte, anche con l'aiuto di una alimentazione adeguata («zucharo et altre confectioni et vino buono per confortarli», tutto a spese della compagnia). Dovevano proporgli in particolare una meditazione sulla beatitudine evangelica piú vicina alla sua condizione, quella dei perseguitati per conto della giustizia («Beati qui persecutiones patiuntur propter iustitiam»). Singolare argomento, che da

solo mostra come la Compagnia interpretasse il suo ruolo nel rito dell'esecuzione. Il condannato è qualcuno che subisce una persecuzione in nome della giustizia e che per questo potrà ambire a entrare nel numero dei beati. La voce della Compagnia non si identifica con la sentenza di condanna, come accadeva nel caso di Padova. Il conforto notturno culminava nella confessione. E qui ci si preoccupava di specificare che al confessore dei condannati era fatto divieto rigoroso di chiedere un compenso per sé o di accettarne l'offerta. L'usuale pratica del compenso in danaro o in offerte per i sacramenti riceveva qui un netto diniego.

La terza muta di confratelli entrava in servizio al mattino. Spettava a lei accompagnare il condannato alla messa, durante la quale gli veniva impartita la comunione. Al terzo rintocco della campana del Comune, annunziante l'esecuzione capitale, una quarta muta si metteva ai lati del condannato e lo accompagnava portando in mano una croce: a quella croce lui doveva raccomandare la sua anima. Poi c'era la lettura della sentenza e prendeva il via la processione col canto delle litanie: tutti i membri della compagnia erano obbligati a essere presenti con la veste rituale, pena sanzioni pesanti. Uno dei rettori doveva impugnare il crocifisso e farlo baciare dal condannato. Il percorso poteva giungere fino a una grande croce, il luogo consueto delle esecuzioni, o proseguire per la via di Roma, fino alla torre di San Michele. Ma sino alla fine la compagnia doveva garantire la presenza di alcuni suoi membri e di un sacerdote, impegnati a confortare senza posa il giustiziando: e l'accompagnamento di tutti i confratelli era obbligatorio nel rito successivo della sepoltura del corpo. Anche in questo caso si trattava di un obbligo da far osservare rigorosamente, non ammettendo giustificazioni di assenze se non debitamente provate e notificate in anticipo. Altrimenti scattavano punizioni severe: «perché da questo capitolo depende tucta la compagnia» [56].

Tanta e cosí netta coscienza della importanza del buon andamento del rito si lega a due ragioni fondamentali. Da un lato c'è il rapporto di scambio tra la salvezza dell'anima del condannato e quella delle anime dei suoi confortatori. Guadagnare un'anima è l'opera piú meritoria che si possa compiere: accumulare meriti di tale importanza garantisce al confratello che vi investe l'opera sua un capitale da esibire al tribunale di Dio per se stesso. Ma dall'altro lato il merito riguarda anche la città terrena, per la quale si opera. Far sí che il rituale dell'esecuzione si svolga in modo da offrire sul

patibolo la vita di un uomo pentito e penitente è un contributo alla compattezza e all'armonia del corpo sociale. La consapevolezza di questo legame con la comunità cittadina si coglie nel capitolo finale che parla dell'obbligo dei confratelli della Pietà di garantire l'«unione publica»: è per questo che non debbono partecipare a conventicole di parte minacciose per la «publica pace». Per la stessa ragione debbono rivelare tempestivamente al governatore della città ogni notizia utile a reprimere i moti e a colpire i perturbatori. Se poi si presentasse il pericolo di una rivolta, il dovere dei membri della Compagnia è quello di mettersi immediatamente a disposizione del governatore recandosi al suo palazzo pronti a sostenerlo e a difenderlo.

Questi statuti parlano una lingua diversa da quella delle misericordie comunali, dove la carità aveva tante facce quante le condizioni di bisogno e di afflizione e si esercitava con gli aiuti materiali degli ospedali e della sepoltura, restando ai membri delle compagnie l'arricchimento spirituale e l'utile netto di un investimento per la propria salvezza eterna. Si è aperta una fase in cui l'assistenza alle esecuzioni capitali si è guadagnata un riconoscimento sociale e un ruolo nella vita pubblica: il cadavere di chi è morto pentito e riconciliato viene ospitato nel luogo benedetto dei cristiani che aspettano la resurrezione. La frattura è ricomposta grazie alla «buona morte» del giustiziato. Il corpo collettivo della società si rinsalda. La ragion d'essere della compagnia di giustizia è quella di garantire la tutela del buon ordine, anche a prezzo di schierare i suoi uomini davanti al palazzo del potere. Il che può andare d'accordo con la trasformazione figurale del delinquente o ribelle condannato in un martire da beatificare.

Quanto l'aspetto della funzione di braccio religioso del potere andasse prendendo corpo nella evoluzione delle compagnie di giustizia lo mostra il caso di quelle dello Stato estense nella pianura padana. Quella modenese era intitolata a san Giovanni Battista e la sua origine, come abbiamo visto, è databile al 1372: dall'originaria funzione di aiuto fraterno e di assistenza ai poveri, alla metà del Quattrocento (e precisamente nel 1452), attraverso una «riforma» consolidata dalla successiva revisione dei capitoli del 1482, si specializza nell'assistenza ai condannati[57]. La «piazza grande» di Modena, dove si affaccia la torre del patibolo, diventa il luogo in cui i riti della punizione vedono all'opera i confratelli per garantire che tutto si svolga con

le debite forme e che alla fine i resti dei corpi e le corde della forca siano raccolti con cura, come attesta l'elenco dettagliato dei giustiziati conservato per gli anni dal 1593 al 1826[58].

Si tratta di caratteri e modi che ritroviamo nella evoluzione di molte altre compagnie nate dal movimento dei Disciplinati. A Perugia, dove il movimento aveva avuto inizio, la Confraternita dei Disciplinati di Sant'Andrea nelle prime costituzioni del 1374 appare dedita a finalità di tipo penitenziale e di reciproca assistenza dei soci specialmente in caso di morte: il dovere di tutti era «fare onore al morto» se confratello, accompagnarlo alla sepoltura e far dire messe per le anime dei membri[59]. Ma nel 1459 una deliberazione dei priori del Comune rivela che la sua nuova denominazione era da due anni quella di «fraternita della Giustizia»: i suoi membri svolgevano il compito di accompagnare i condannati fino al luogo dell'esecuzione confortandoli e facendo tutto il necessario per la loro conversione («circha conversionem animarum»). (Teniamo presente questa parola: da ora in poi la incontreremo di continuo). Il Comune stabilí una sovvenzione per l'acquisto di mantelli e cappucci neri per i membri della Fraternita e di altri arredi necessari per coprire il corpo del condannato e raccoglierne la testa e si impegnò a provvedere per l'acquisto di ceri per la festa annuale del santo: il modello della Compagnia dei Neri di Firenze trovava seguito a Perugia, «sempre diligente imitatrice dei sapienti istituti della fiorentina repubblica»[60]. Abbiamo traccia dell'opera sua da un registro dei giustiziati che inizia nel 1525 e dalle costituzioni a stampa del 1538, da cui risulta tra l'altro che la Confraternita si occupava dell'acquisto di quanto era necessario per le esecuzioni e custodiva gli attrezzi della giustizia[61].

Una evoluzione dello stesso tipo fu quella della confraternita ferrarese di Santa Maria Annunziata o dei Battuti neri, nata il 5 agosto 1366 e «riformata» nella prima metà del Quattrocento[62]. Ma qui, a differenza che nella città mercantile di Modena, fu forte l'impronta della presenza di una dinastia sovrana. Un documento della fase piú antica è un rituale in pergamena del secolo XIV, ancora conservato nell'archivio confraternale: vi si leggono le orazioni latine della liturgia delle sepolture e alcune laudi in volgare. Su di una pagina è rimasta una traccia di uso di tempi successivi: poche parole in grafia moderna, con una firma e una data: «Moro volontieri perché moro in gratia di Dio, Angelo de Angeli, 1633»[63]. Un documento

drammatico, inserito tra i capilettera ornati delle formule liturgiche: è l'attestazione del momento finale del conforto, quando al condannato veniva chiesto di fare la protesta formale della sua volontà di morire pentito e convertito. Si immagina l'ansia del confortatore che afferra il materiale scrittorio piú vicino. Ma a quella data si era da tempo consolidato l'uso di registrazioni piú attente e accurate dei nomi dei condannati e degli esiti delle conforterie. La compagnia ferrarese fu la prima a dare avvio alla regolare tenuta di un catalogo dei giustiziati come funzione direttamente connessa al potere della signoria estense. L'uso confraternale di tenere conto dei nomi dei morti che si seppellivano nel loro cimitero per ricordarli nelle preghiere e nelle messe di suffragio era una pratica di memoria antica, di origine monastica. Nel caso delle compagnie di giustizia, fu su quella tradizione che si innestò qualcosa di sostanzialmente diverso. E da allora in poi si diffonderà l'abitudine di registrare i dati delle esecuzioni: ne restano tracce sparse nelle fonti documentarie delle confraternite. Ma fu intorno alla seconda metà del secolo XV che assunse una forma sistematica. Gli esempi piú noti e piú antichi sono quelli di Bologna, di Venezia, di Ferrara e di Firenze, ma nel corso del tempo altri ne furono redatti dalle confraternite via via che si andarono formando [64]. Erano i libri di amministrazione di una speciale forma di mercanzia: non per niente chi si impegnava nell'opera del conforto fu allora detto «mercante del cielo» [65]. La misura del successo era data dal numero dei condannati che morivano mostrando tutti i segni di una conversione religiosa e ricevendo i sacramenti. Per questo nei registri delle «giustizie» i dati fondamentali furono: nome della persona, data ed eventualmente forma dell'esecuzione e infine se si erano o meno manifestati segni di una morte cristiana. A questo si potevano aggiungere talvolta altre informazioni se il delitto era stato particolarmente efferato o se l'esecuzione aveva avuto momenti spettacolari e drammatici. E furono queste note aggiuntive che attirarono lettori e collezionisti di tempi successivi, per lo speciale fascino che la cronaca nera ha sempre avuto. Ma i redattori si soffermarono sul male solo per esaltare il bene: la conversione in punto di morte di un criminale incallito, di un eretico pertinace, di un ebreo o di un musulmano era la dimostrazione di quanto preziosa fosse l'opera dei confortatori.

Con questi limiti, si tratta però delle uniche fonti che ci restano per la maggior parte delle persone finite sul patibolo in Italia finché ha funzionato questo modello di assistenza. Non solo: i redattori si sforzarono spesso di integrare gli elenchi coi nomi e i casi dei secoli precedenti, raccolti attraverso fonti che non ci sono rimaste. Quello che si accalca in queste pagine è l'esercito dei morti per via di giustizia nelle città italiane a partire dal secolo XI: quello che popolava l'incubo mitologico della caccia selvaggia, o esercito furioso. Ma fu proprio l'opera dei confratelli della buona morte a esorcizzare la furia dei morti senza pace.

L'importanza di questi elenchi è rimasta fino a oggi molto trascurata: si tratta della piú ricca serie di statistiche criminali esistente al mondo. Solo alcune città tedesche, per esempio Norimberga, ne posseggono di simili. Il bisogno di registrare e documentare nomi, delitti e circostanze della morte sul patibolo si affermò in Italia nello stesso periodo in cui si diffondeva quella pratica della registrazione dei battesimi che dotò le città italiane di un grande patrimonio, quello delle piú antiche fonti anagrafiche. Ci fu dunque un'esigenza nuova di quantificazione dettagliata non solo di chi entrava nella comunità dei cristiani col battesimo ma anche di chi abbandonava il mondo terreno per decisione di un giudice. Siamo lontani dalla tradizione antica degli obituari dei monasteri laicizzatasi nei libri di defunti tenuti normalmente dalle confraternite. Al posto di quel legame tradizionale dei vivi coi morti attraverso la periodica celebrazione di messe di suffragio per raccomandare le anime al tribunale di Dio, si affacciava ora una preoccupazione nuova, quella di registrare l'efficacia del tribunale del principe terreno nell'amministrare la sua giustizia. È questo secondo aspetto quello che compare in primo piano nel caso della compagnia ferrarese di Santa Maria Annunziata, detta anche dei Battuti neri. I loro primi statuti risalenti al 1366 indicavano tra gli altri compiti dei suoi membri quello di accompagnare i condannati con «letanie lode oratione e scilentio» [66]. Ma un registro apposito, introdotto da formule solenni in latino, raccolse ordinatamente l'elenco dei condannati a partire dal 1441, con la notizia dei loro delitti e annotazioni relative ai segni di pentimento finale. Il manoscritto originale, scomparso nel Novecento, venne redatto a partire dal 1488 dal confratello Antonio Bonacossi [67], fu poi continuato da altri copisti e divenne il capostipite di una lunga serie. Si tratta di uno dei primi frutti di

un esercizio che divenne col tempo quello abituale delle compagnie di giustizia, depositando nei loro archivi una dettagliata cronistoria delle esecuzioni capitali o almeno un elenco nominativo dei condannati. La finalità religiosa di procurare che i condannati si pentissero e si accostassero ai sacramenti rimase quella fondamentale: ma il prestigio acquisito dalle compagnie di giustizia mostra che si era creato tra loro e i poteri pubblici un rapporto speciale. Al loro intervento era affidato il buon esito delle esecuzioni, nel senso che ci si aspettava dall'opera dei confortatori la trasformazione del condannato – «il paziente» – in un modello di quella morte cristiana che consisteva nell'accettare la pena come occasione di penitenza e di espiazione. Se il condannato si piegava docilmente alle persuasioni dei confratelli e si «convertiva», la folla dei presenti vedeva avviarsi alla morte non piú un criminale odiato e disprezzato ma un vero e proprio martire cristiano destinato alla gloria del Paradiso. Se invece rifiutava conforto e sacramenti, allora l'esecrazione pubblica era assicurata: la sua anima perduta era maledetta da tutti e il suo corpo doveva essere condannato al ludibrio, restando senza sepoltura. Quello che si recitava sul patibolo era il trionfo del potere, tanto piú efficace quanto piú dietro la sentenza del principe o del comune si poteva vedere la mano di Dio che puniva o salvava.

Il registro ferrarese non si limita a descrivere con parole l'evento: in un caso particolarmente clamoroso su cui ci soffermeremo piú avanti il codice reca un disegno a vivi colori. Non si tratta dello schizzo rapido che mostra l'impiccagione o la decapitazione, quale si incontra talvolta sui margini del fascicolo processuale o della cronaca cittadina: è una rappresentazione pittorica di una scena teatrale, una vera istantanea di un grande rituale pubblico. Al centro, sul patibolo eretto tra la cattedrale e il palazzo comunale, vediamo il condannato avviarsi verso il boia accompagnato dal confratello che impugna il crocifisso mentre gli altri membri della compagnia pregano ai piedi della struttura. La scena dove tutto questo accade è la piazza della città, tra gli edifici sedi dei due poteri, quello del principe e quello del vescovo. A Ferrara come a Bologna e in altre città, le esecuzioni si sono spostate dai margini esterni al di fuori delle mura e hanno occupato le piazze, offrendosi allo sguardo di folle invitate dal banditore e attirate dall'emozione di uno spettacolo straordinario, che possono osservare senza nessun senso di colpa perché la Chiesa garantisce

speciali indulgenze per chi si associa alle esecuzioni e prega per l'anima del condannato.

La scelta del luogo svela l'avvenuto cambiamento della natura delle esecuzioni e in particolare della funzione delle compagnie di giustizia.

Ma se nella pratica della vicina Scuola dei confortatori di Bologna elenchi di questo genere furono destinati al censimento di successi e insuccessi nell'opera del conforto, assumendo solo in via secondaria il carattere di repertori di varia criminalità, quello ferrarese si presenta come un registro annalistico ufficiale delle sentenze capitali della giustizia sovrana. L'elenco venne tenuto da mani successive ma conservando lo stesso stile fino quasi alla scadenza del dominio estense e precisamente fino al 1577. Qui il cronista della compagnia si assumeva il compito di redigere e aggiornare continuamente l'elenco ufficiale dei «malefactores et delinquentes» mandati a morte dalla «summa iustitia» del sovrano. Una giustizia severa ma anche provvidenziale, perché a tutti veniva offerto il conforto religioso della confraternita: tutti e soli i cristiani, naturalmente. A Ferrara c'erano anche gli ebrei, come accadeva in tante altre città italiane. Ma se uno di loro veniva condannato a morte i confratelli non si ritenevano obbligati a registrarlo né a tentare di convertirlo come generalmente accadeva altrove: qui il conforto degli ebrei era praticato dalla loro comunità. Esemplare il caso dell'ebreo Isepo detto Todeschino impiccato il 29 aprile 1544, che «fu confortato da li lor ebrei»: grazie alla speciale condizione di tutela ducale sotto cui gli ebrei vivevano a Ferrara era sorta in città una confraternita ebraica di misericordia, la Gemilut Hasadim, attiva almeno a partire dal 1517 [68]. E questa è una traccia importante per capire le ragioni della trasformazione e della diffusione di questo tipo di confraternite. Ma intanto occorre descrivere alcuni caratteri comuni dell'opera da esse svolta, quella che si chiamò generalmente «la funzione».

[1] Cfr. EDOARDO GRENDI, *Le confraternite urbane nell'età moderna: l'esempio genovese*, ora in ID., *In altri termini: etnografia e storia di una società di antico regime*, a cura di Osvaldo Raggio e Angelo Torre, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 45-110.

[2] BERNARDINO DA SIENA, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427* cit., vol. I, p. 330, predica X. Ma vedi tutto il ciclo di prediche X-XII sulle «parti».

[3] «Dampnatos quoque ad mortem, aliquando sociabat usque ad locum consumationis eorum, predicando eis continue ac roborando ad tollerantiam in remisionem peccatorum, rememorando eis passionem Christi ac inducendo ad firmam spem misericordie Dei» (A. GRION, *La «Legenda»* cit., p. 46; e cfr. M. FANTI, *La Confraternita di Santa Maria della Morte* cit., p. 32).

[4] Lo fa presente Mario Fanti, *ibid.*, p. 110.

[5] Cfr. NICHOLAS TERPSTRA, *Theory into Practice. Executions, Comforting, and Comfortes in Renaissance Italy*, in ID. (a cura di), *The Art of Executing Well. Rituals of Execution in Renaissance Italy*, Truman University Press, Kirksville 2008, pp. 118-58, in particolare p. 121.

[6] M. FANTI, *La Confraternita di Santa Maria della Morte* cit., pp. 46-47.

[7] Cfr. *ibid.*, pp. 41-50. Documenti sull'importante tradizione bolognese sono raccolti e studiati da ELENA GROTTANELLI, *I viaggi della Madonna di San Luca*, Tamari, Bologna 1976.

[8] M. FANTI, *La Confraternita di Santa Maria della Morte* cit., p. 50 nota.

[9] Della Compagnia della Morte sono segnalati gli «atti delle risoluzioni» dal 1494 al 1847 conservati nella Biblioteca Universitaria di Urbino; cfr. LUIGI MORANTI (a cura di), *La Biblioteca Universitaria di Urbino*, Olschki, Firenze 1954. Di questi come dei «libri delle risoluzioni della Fraternita di S. Maria della Misericordia» del fondo *Congregazione di carità* non si è potuto tenere conto in questa ricerca.

[10] Anche l'amministrazione delle due compagnie fu separata «senza obbligo specifico di rendimento dei conti»; cfr. MARIO FANTI (a cura di), *Gli archivi delle istituzioni di carità e assistenza attive in Bologna nel Medioevo e nell'età moderna*, Atti del IV colloquio, Bologna 1984, Istituto per la storia di Bologna, Bologna 1984, vol. I, p. 23. Sulle vicende della Compagnia bolognese lo scrivente aveva richiamato l'attenzione in *Dare l'anima* cit., pp. 325 sgg.

[11] *Ordinationi* dell'Oratorio di Santa Maria della Morte, in BCA, ms Gozzadini 213, cc. 122-73; cfr. c. 23*r*. Questi capitoli, risalenti al 1436 e conservati nella redazione riformata del 1526, sono stati segnalati da MARIO FANTI, *Confraternite e città a Bologna nel Medioevo e nell'età moderna*, Herder, Roma 2001, pp. 114-15.

[12] Gli *Statuti, ordinationi, et provisioni della Compagnia dell'Hospitale di S. Maria della Morte novellamente corretti, et ampliati, et riformati, et con somma diligentia dagli huomini della Compagnia revisti* – ms pergamenaceo conservato presso la BABo, *Fondo Ospedali* 42 (17) – recano i nomi del conte Niccolò Castelli come rettore e tra gli altri del senatore Cesare Bianchetti, di Giovanni Ludovico Bovio e Niccolò dell'Armi, dottori e cavalieri.

[13] Cfr. GUIDO DALL'OLIO, *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Istituto per la Storia di Bologna, Bologna 1999, pp. 288-95. Fuggire «ogni heretica, o di heresia sospetta opinione»

è la prima delle «dodici leggi» della «Scuola dei confortatori» elaborate da Cristoforo Pensabene e approvate il 12 aprile 1556 da Antonio del Monte, «capo e principe» della Scuola e da sette confortatori (BABo, ms 4857, aula 2, C.VII, 19, p. 5).

[14] «Questo libro sarà per scriverli sopra tutti quelli che dalla Justitia saranno stati privi di vita corporale, cosí per il tempo passato come per l'havenire»: questo il titolo del «Libro de iustitiati» conservato nell'archivio della conforteria (ora in AABo, *Archivio consorziale del clero urbano*, IX D 1.).

[15] Archivio di Stato di Faenza, *Archivio delle corporazioni religiose soppresse*, Pergamene B 3, 1-1, Regula della Compagnia delle Grazie, 1422, cap. 16 (il documento è stato segnalato nell'ampia ricerca fatta per tesi di laurea e ancora inedita di ALESSANDRA PARISINI, *La funzione del bandito. Grazia e giustizia nelle carte della Confraternita della Morte di Faenza*, Università degli studi di Bologna, Facoltà di Magistero, a. a. 1985-86, vol. I, p. 272).

[16] Gli statuti conservati presso la Biblioteca Ambrosiana sono stati editi da ENRICO CATTANEO, *Le antiche regole de «li disciplinati di Madona S. Maria de la morte e di S. Giovane Baptista»*, in «Ambrosius», XXXVI (1960), suppl. al n. 3, pp. 22-46, in particolare p. 23.

[17] Cfr. ADRIANO CERUTI, *La chiesa di S. Giovanni alle Case rotte in Milano*, in «Archivio storico lombardo», vol. I (1874), n. 1, pp. 148-85, in particolare p. 161.

[18] Per una lettura cursoria di tale elenco cfr. MATTEO BENVENUTI, *Come facevasi giustizia nello Stato di Milano dall'anno 1471 al 1763*, in «Archivio storico lombardo», vol. IX (1882), pp. 442-82. Un elenco dal 1471 al 1760 è conservato nel fondo Beccaria della Biblioteca Ambrosiana di Milano (*Becc*. B 228); un altro dal 1471 al 1766 è alla Braidense, *Fondo Morbio* 149, «Registro de' giustiziati assistiti dalla nobilissima scuola […] dell'anno 1471 al 3 aprile 1766». Li ha segnalati ITALO MEREU, *La pena di morte a Milano nel secolo di Beccaria*, Neri Pozza, Vicenza 1988, pp. 12-13, notando che si ha cosí la prova «di come il Beccaria avesse una conoscenza precisa – storicamente fondata – del modo "crudele" di eseguire la pena di morte nella sua epoca».

[19] BAMi, ms L.128.sup. *Confraternita di san Gio. Battista Decollato in Milano*. *Giustiziati* (1552-1611).

[20] La documentazione è conservata in Archivio di Stato di Milano, *Amministrazione del fondo di religione*, *Confraternite.* Uno studio di SERAFINO BIFFI, *Confraternita di San Defendente e Confraternita della Misericordia e Carità eretta nella Chiesa di Santa Maria del Sole in Lodi*, in «Archivio storico per la città e comuni del circondario di Lodi», vol. IV (1885), n. 10, pp. 142-44, con altri dati archivistici e bibliografici mi è stato gentilmente segnalato dalla dott.ssa Maria Grazia Casali che ringrazio.

[21] Cfr. MARINA OLIVIERI BALDISSARRI, *I «poveri prigioni». La confraternita della Santa Croce e della Pietà dei carcerati a Milano nei secoli XVI-XVIII*, NED, Milano 1985, pp. 81-83; e cfr. anche

MARIO BENDISCIOLI, *L'età della Riforma cattolica*, in *Storia di Milano*, X. *L'età della Riforma cattolica*, Fondazione Treccani degli Alfieri, Milano 1957, pp. 400-1.

[22] Cosí si legge nella nuova «Mariegola» iniziata nel 1566 e conservata in Archivio di Stato a Venezia (è riprodotta in appendice da C. TRAVERSO, *La Scuola di San Fantin* cit., pp. 165-75).

[23] ANGELO MARIA BIANCHI, *Registro di tutti li nomi, cognomi, patria e delitti commessi dalli giustiziati dall'epoca MCXII V febraro fino in presente (1806*), ms 8 della Biblioteca del Senato, Roma (cfr. C. TRAVERSO, *La Scuola di San Fantin* cit., p. 88; la documentazione manoscritta residua elencata *ibid.*, pp. 177-79, mostra che nel caso veneziano i cronisti della Compagnia risalirono fino all'anno 726 nella raccolta di notizie sui condannati).

[24] Cosí si legge nei capitoli riformati nel 1676 e approvati dal granduca il 21 giugno 1678 (*Capitoli et ordini della venerabile compagnia di Santa Maria della Croce al Tempio detta la Compagnia Grande del Tempio*, ms in ASFi, *Corporazioni religiose soppresse*, *Capitoli 37*, p. 1). Qui la data d'origine è fissata al 1343. Una messa a punto di documenti sulle origini e sugli sviluppi tra Quattrocento e Cinquecento è quella di KONRAD EISENBICHLER, *Lorenzo de' Medici e la Congregazione dei Neri nella Compagnia della Croce al Tempio*, in «Archivio storico italiano», vol. CL (1992), pp. 343-70, dove si distingue con precisione tra la Compagnia di Santa Maria della Croce al Tempio, dalle lontane origini di fine Duecento, la sua rifondazione trecentesca come compagnia di giustizia e la formazione nel 1423 del gruppo ristretto della Compagnia dei Neri. La regola della segretezza verso l'esterno da parte dei membri della compagnia "stretta" e la selezione secondo il censo segnalate da FILIPPO FINESCHI, *La rappresentazione della morte sul patibolo nella liturgia fiorentina della Congregazione dei Neri* (ivi, pp. 805-46, in particolare pp. 810-11) confermano questa evoluzione in una speciale magistratura con funzioni di supporto all'amministrazione della giustizia.

[25] *Notizie e memorie della Compagnia di Santa Maria della Croce al Tempio di Firenze*, BNCFi, ms II. I. 138.

[26] BTMi, ms Trivulziano 207, c. 103*v*.

[27] *Costituzioni della Compagnia de' Neri*, BNCFi, ms Magl. VIII. 1500, n. 7. Si tratta di copia dall'originale eseguita dopo l'inondazione dell'Arno del 1557. Informazioni non sempre precise offre la vecchia opera di EUGENIO CAPPELLI, *La Compagnia dei Neri*, Cappelli, Firenze 1927 (che a p. 39 indica l'anno di nascita al 1424). Alla letteratura esistente si rifà anche JOHN HENDERSON, *Pietà e carità nella Firenze del tardo Medioevo* [1994], trad. it. di Cristina Chimisso, Le Monnier, Firenze 1998, p. 481.

[28] *Capitoli et ordini della venerabile compagnia di Santa Maria della Croce al Tempio*, ms in ASFi, *Corporazioni religiose soppresse*, *Capitoli 37*, cap. XII, p. 22.

[29] *Ibid.*, pp. 14-15.

[30] *Notizie e memorie della Compagnia di Santa Maria della Croce al Tempio di Firenze* cit.

[31] *Capitoli della Compagnia di Santa Croce al Tempio*, ms pergamenaceo in ASFi, *Corporazioni religiose soppresse*, Capitoli 202, cc. 3*rv*.

[32] Cfr. K. EISENBICHLER, *Lorenzo de' Medici e la Congregazione dei Neri* cit., pp. 348-49.

[33] Cfr. L. PASSERINI, *Storia degli stabilimenti di beneficenza* cit., p. 484. La notizia è ripresa da E. CAPPELLI, *La Compagnia dei Neri* cit., pp. 39-40. Un elenco dei giustiziati assistiti dalla Compagnia dei Neri è stato pubblicato da GIUSEPPE RONDONI, *I «giustiziati» a Firenze (dal secolo XV al secolo XVIII*), in «Archivio storico italiano», s. V, vol. XXVIII (1901), pp. 209-56. Una schedatura sistematica dei dati riportati negli elenchi manoscritti conservati presso la Biblioteca Riccardiana e la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (ms Riccardiano 2057; Magliabechiano XXV, 159; Nazionale II, I, 138) è stata compiuta dal dott. Filippo Fineschi e costituisce l'appendice ancora inedita della sua tesi di laurea presso l'Università di Firenze: *Cristo e Giuda. La rappresentazione della morte nella giustizia fiorentina tra Cinque e Seicento*, rel. prof. Sergio Bertelli, a. a. 1989-90.

[34] E. CAPPELLI, *La Compagnia dei Neri* cit., pp. 14-17.

[35] BENEDETTO VARCHI, *Storia fiorentina*, a cura di Lelio Arbib, Società editrice delle storie del Nardi e del Varchi, Firenze 1838-41, vol. II, p. 109 (citiamo dalla ed. anast., Edizioni di storia e letteratura, Roma 2003).

[36] Gli statuti del 1466 sono conservati in ASFi, *Corporazioni religiose soppresse*, Diocesi di Pisa, F VIII, n. 1 (cfr. L. LAZZERINI, *La Confraternita della Morte di Pisa* cit., pp. 183-200).

[37] Cfr. l'attestato 1502 del comune di Prato per la Compagnia della Giustizia edito da padre DOMENICO GUGLIELMO M. DI AGRESTI, *Aspetti di vita pratese del Cinquecento*, Olschki, Firenze 1976, pp. 50-51.

[38] «Ad exercendum specialiter pium opus misericordiae erga ultimo supplicio damnatos et incarceratos» (ASFi, *Nunziature* 1, Sententiae, cc. 130*r*-133*v*).

[39] Gli statuti del 1619 sono conservati presso l'Accademia degli Euteleti, a San Miniato; ivi, in archivio comunale, altre fonti soprattutto contabili; cfr. *Enti pubblici assistenziali privati ed ecclesiastici*, inventario a cura di M. Lombardi, G. Nanni, S. Nannipieri, A. Orlandi e I. Regoli, San Miniato 1994, pp. 87-90. L'attività svolta dalla confraternita nell'offrire «spiritualia auxilia» ai condannati viene descritta negli atti delle visite pastorali del 1650 e del 1687 conservati in Archivio della Curia vescovile.

[40] Cfr. ENZO DONATINI, *La città ideale. Fortezza della Romagna fiorentina*, Edizioni del Girasole, Ravenna 1979, p. 372.

[41] BERNARDINO DA SIENA, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427* cit., vol. II, pp. 1313-1314, predica XLIII.

[42] *Ibid.*, p. 1377, predica XLV e ultima.

[43] *Ibid.,* vol. I, pp. 512-18.

[44] BCSi, ms A.II.24, *Registro dei fratelli della Compagnia della Morte 1518-1754*. Nel *Registro dei confratelli che andarono a Roma nel S. Giubileo 1575-1578* (ivi, ms A.II.26) troviamo facchini, muratori e orefici.

[45] BCSi, ms 380 (A.IX.45), cc. 1*r*, 6*rv*, 21*r*, 23*v*.

[46] Ivi, ms 379 (A.IX.44), cc. 1*r*-5*r*.

[47] Ivi, c. 5*r*.

[48] Ivi, cc. 8*v*, 11*r*-12*v*.

[49] Cfr. ALFREDO LIBERATI, *Chiese, monasteri, oratori e spedali senesi*, in «Bullettino senese di storia patria», vol. XLVI (1939), pp. 157-67, in particolare pp. 165-66.

[50] BCSi, ms 372 (A.IX.37), cc. 52*r*-55*r*.

[51] Cfr. G. DE SANDRE GASPARINI (a cura di), *Statuti di confraternite religiose di Padova* cit., pp. 173-75.

[52] *Ibid.*, p. 186.

[53] Si tratta del *De modo bene moriendi* (Venetiis 1531). I nuovi statuti del 1502 sono riportati in appendice a GIUSEPPINA DE SANDRE GASPARINI (a cura di), *La Confraternita di San Giovanni Evangelista della Morte in Padova e una «riforma» ispirata dal vescovo Barozzi (1502)*, in *Miscellanea Gilles-Gérard Meerseman*, Antenore, Padova 1970, vol. II, pp. 765-815. La documentazione d'archivio è conservata nel fondo *Corporazioni soppresse* dell'Archivio di Stato di Padova (53 buste dal 1328 al 1806). Ringrazio il dott. Gianni Buganza per le indicazioni che mi ha fornito.

[54] DE SANDRE GASPARINI, *La Confraternita* cit., pp. 193-221, in particolare p. 195.

[55] *Ibid.*, p. 224, delibera datata 1467.

[56] *Statuto della compagnia della Pietà*, 1479, in PAOLA SGRILLI (a cura di), *Testi viterbesi dei secoli XIV, XV e XVI*, Sette Città, Viterbo 2003, pp. 153-76, in particolare pp. 171-72. Debbo la conoscenza di questa edizione ad Alfredo Stussi.

[57] Una messa a punto della ricca tradizione di fonti e studi è ora offerta da M. AL KALAK e M. LUCCHI, *Oltre il patibolo* cit.

[58] La *Vachetta per li iustitiati 1593-1826* è conservata in ASCMo, reg. e mem. diversi, Lucchi II 8. Un regesto moderno della schedatura antica in M. AL KALAK e M. LUCCHI, *Oltre il patibolo* cit., pp. 209-26. Sulla topografia della piazza modenese cfr. ORIANNA BARACCHI, *Modena: Piazza Grande*, Artioli, Modena 1981, p. 46.

[59] GIUSEPPE MAZZATINTI (a cura di), *Costituzioni dei disciplinati di S. Andrea di Perugia*, Bordandini, Forlí 1893.

[60] Cfr. GIOVANNI BATTISTA VERMIGLIOLI, *Nuova riforma delle costituzioni della venerabile Compagnia dei SS. Andrea e Bernardino in Perugia detta della giustizia con la storia del medesimo pio istituto*, Bartelli, Perugia 1846, pp. 14-15.

[61] Il documento è riportato da CLARA CUTINI, *I condannati a morte e l'attività assistenziale della Confraternita della Giustizia di Perugia*, in «Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria», vol. LXXXII (1985), pp. 173-86, in particolare pp. 174-75, nota 5. Il registro dei «Giustiziati e oblati alla croce 1525-1826» è in ASPe, *Confraternita dei ss. Andrea e Bernardino, detta della Giustizia*, n. 3.

[62] Cfr. lo studio citato di A. FRANCESCHINI, *Spigolature archivistiche prime*.

[63] ASDFe, *Fondo Arciconfraternita della Morte e Orazione di Ferrara*, cartella II, 1 (cfr. dello scrivente *Morire volentieri* cit., p. 3).

[64] Riprendo qui in parte i dati di uno studio al quale mi permetto di rinviare: *Statistiche criminali d'antico regime*, in «Annali della Scuola Normale Superiore», Classe di Lettere e Filosofia, s. V (2011), n. 3/2, pp. 497-525. Specialmente numerose le copie degli elenchi della Scuola bolognese in biblioteche e archivi di Bologna, tra cui si segnala il *Catalogo di tutte le Giustizie seguite in Bologna dall'anno 1030 sino al 1786 estratto da varie antiche cronache sí stampate come manoscritte* da Carlo Antonio Macchiavelli (ms 61, aula 2° C.VII.3 della BABo) e il ms cartaceo del secolo XVIII B 4187 della BCA *Libro di tutti li giustiziati in Bologna incominciando l'anno 1030 per sino al 1834 con i nomi e cognomi de' medemi* (libro primo 1030-1539, libro secondo 1540-1752). La nota lo dice «cavatto [!] da diversi libri autentici»; un appunto manoscritto ivi allegato del tardo Ottocento a firma di Tommaso Casini propone una sommaria delineazione delle diverse famiglie dei manoscritti.

[65] L'espressione «mercadante del cielo» si incontra nel manuale dei confortatori di Bologna. Cfr. *infra*, p. 219.

[66] LAURA GRAZIANI SECCHIERI, *«... In Hospitali Batuti Nigri Ferrariae alias Mortis...»*, in MARINELLA MAZZEI TRAINA (a cura di), *L'Oratorio dell'Annunziata di Ferrara. Arte, storia, devozione e restauri*, Ferrariae Decus, Ferrara 2002, pp. 71-93, in particolare p. 73. Il documento è conservato in ASDFe, *Fondo Arciconfraternita della Morte e Orazione di Ferrara*, B. 1, 5, 1378, matricola 1.

[67] Se ne conserva la copia coeva presso la Biblioteca Ariostea di Ferrara, ms cl. I, 404.

[68] Si cita dall'edizione della copia manoscritta coeva in appendice a MARIA SERENA MAZZI, *«Gente a cui si fa notte innanzi sera». Esecuzioni capitali e potere nella Ferrara estense*, Viella, Roma 2003, p. 99: a p. 139 il caso del "Todeschino". Sulla confraternita ebraica lo studio piú recente (ELLIOTT HOROWITZ, *Jewish Confraternal Piety in Sixteenth-Century Ferrara: Continuity and Change*, in *The Politics of Ritual Kinship. Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*, a

cura di Nicholas Terpstra, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 149-71) ignora questo aspetto della sua opera.

Capitolo quattordicesimo
La funzione

Nel corso del Quattrocento lo scenario dell'esecuzione capitale nelle città italiane aveva perduto il carattere di violenza disordinata, piena di rumore e di furia, che abbiamo visto attraverso le cronache fiorentine. Troviamo sempre piú narrazioni che mettono in luce la compostezza del rituale e i toni solenni della devozione. E intanto i capitoli delle confraternite di giustizia elaboravano le norme dell'opera che si impegnavano a svolgere. Proviamo a delinearne alcuni caratteri.

Quell'opera la chiamavano «la funzione». Si trattava di aiutare i prigionieri in attesa di esecuzione capitale ad affrontare la morte incombente senza cadere nella disperazione. Come si legge negli statuti cinquecenteschi della Compagnia della Morte di Siena, il fine dei confratelli era «ritrare dalla pernitiosa disperatione coloro che per sententia della giustitia sono sententiati a morte violenta, di suspendio, decapitatione, d'incendio o d'altri supplicii […] e ridurli a speranza, dolore e contritione, in modo che tali violente morti si arrechino in pace et in quiete di mente […et] che il peccatore si converta» [1].

Aveva una parte segreta e una pubblica. La prima si svolgeva nel chiuso di una cappella, nella sede della confraternita: il luogo si chiamava «conforteria». La seconda aveva come scenario il percorso cittadino dalla cappella al patibolo e si svolgeva sotto gli occhi di un pubblico mosso non solo dal potente stimolo della curiosità ma anche da inviti pressanti delle autorità e da promesse di vantaggi spirituali (le indulgenze).

Il condannato a morte era per loro l'«afflitto», «il paziente». Con questi nomi le istruzioni dei confortatori li invitavano a rivolgersi alla persona che veniva loro consegnata dagli sbirri. Il vocabolario delle compagnie di giustizia era ricco di espressioni allusive ed elusive come queste. Quel prigioniero in attesa di morire, costituito nella condizione dell'afflizione

massima, era ai loro occhi una persona in bilico, l'oggetto di un esperimento rischioso, sempre sotto minaccia di fallimento. Questo era ciò che dovevano vedere e pensare. L'esperimento si chiamava conversione. La parola, una delle piú importanti nella storia del linguaggio cristiano, aveva come spesso accade una fonte ebraica. Una fonte consapevole, esplicita: tra i diversi passi che esprimevano lo stesso concetto quello che veniva piú spesso riportato nelle fonti della loro devozione era la frase del profeta Ezechiele che nella Vulgata suonava cosí: «Vivo ego, dicit Dominus Deus, nolo mortem peccatoris sed ut convertatur impius a via sua et vivat» (33,11). Conversione qui significava mutamento di percorso di una persona che evita la morte, che resta in vita e si impegna a vivere diversamente. La traduzione della Bibbia di Gerusalemme è: «Com'è vero che io vivo – oracolo del Signore Dio – io non godo della morte dell'empio, ma che l'empio desista dalla sua condotta e viva». Ma nell'uso che se ne faceva nelle confraternite di giustizia il senso veniva completamente stravolto: il condannato non aveva nessuna possibilità di mutare condotta né di vivere. La vita stava per essergli tolta; al suo posto, in cambio di un pentimento e di un perdono sacramentale, gli veniva promessa una vita sempiterna nell'aldilà. Il Dio vivente della Bibbia era diventato l'impassibile amministratore di un regno dei morti, che registrava con notarile esattezza gli atti rogati dai suoi sacerdoti. Il cambiamento di percorso, l'abbandono della strada sbagliata consisteva in un atto mentale di pentimento, piú o meno intenso, piú o meno sincero e profondo, ma giuridicamente valido (anche se non c'era vero pentimento e chi la faceva era mosso solo dalla paura dell'Inferno) se manifestato con le formalità del rito della confessione sacramentale. Era entro questi ambiti che si collocava la scelta finale del condannato: e qui stava il rischio estremo dell'impresa affrontata dai generosi e solleciti volontari delle confraternite. Il morituro poteva diventare un'anima del Paradiso oppure uno spirito maledetto, prigioniero per sempre di Satana. E se finiva cosí allora il giudizio conclusivo riprendeva e confermava rincarandolo quello dell'inizio, quando l'atto delittuoso o il convincimento ereticale era stato definito nella sentenza del giudice come il frutto di una improvvisa possessione demoniaca. Ma l'impegno a cui i confratelli si dedicavano era quello di impedire a ogni costo la vittoria del male e la perdita eterna di un'anima. Come farlo fu oggetto di esercizi preparatori, di analisi delle esperienze di volta in volta

raccolte, di letture e meditazioni. La condizione preliminare che tutti gli statuti e una vasta letteratura teologica e morale richiesero fu una sola: la purificazione rituale e morale dei confratelli per essere all'altezza di una missione straordinaria. Per prepararsi a svolgere la «funzione» dovevano confessarsi, pregare, condurre vita proba, essere in pace tra di loro. Compito delle autorità interne era controllare che cosí fosse e intervenire all'occorrenza per risolvere litigi e punire inadempienze. Su questo siamo informati dagli statuti, che furono a lungo il testo fondamentale di riferimento, quello di cui si leggevano e meditavano i singoli capitoli nelle riunioni della confraternita. Su quello che invece accadeva nel concreto rapporto coi singoli «pazienti», solo col tempo vennero compilati verbali dettagliati. Agli inizi tra Quattrocento e Cinquecento bastarono rapide annotazioni dell'avvenuta esecuzione registrate negli elenchi delle confraternite, talvolta integrate da una sommaria descrizione del delitto e del castigo.

La parte segreta della «funzione» cominciava quando al priore della compagnia giungeva la notifica della sentenza capitale a carico di un carcerato. La cosa avveniva normalmente alla sera, talvolta anche in piena notte. Si aveva davanti un tempo generalmente assai limitato: poche ore, quelle della notte precedente all'esecuzione, oppure quelle che dividevano una sentenza del mattino dall'esecuzione pomeridiana. Solo nei casi speciali della esecuzione di eretici si concedeva tutto il tempo necessario per ottenerne la conversione. E soltanto a partire dal tardo Cinquecento nei domini del re di Spagna fu introdotta la norma della Costituzione penale di Carlo V (la «Carolina») che imponeva un lasso di tre giorni tra sentenza ed esecuzione. Comunque fosse, ricevuta la notizia della pena capitale il rettore o governatore della confraternita ne informava i confratelli e faceva partire l'invito ai confortatori da impiegare. Gli statuti prevedevano una organizzazione per turni successivi, in modo da affrontare il compito difficile dell'intera notte a fianco del condannato. Quelli della compagnia modenese di San Giovanni Battista detta «della Morte» nella redazione del 1482-83 (la prima rimastaci) parlano dell'elezione di quattro confortatori «li quali siano piú acti a confortare quella tale persona»: dovevano operare in coppia e darsi il cambio alla mezzanotte [2].

Quelli della conforteria bolognese seguivano lo stesso modello ma si organizzavano secondo turni fissati in anticipo e componevano le coppie

secondo il modello delle botteghe artigiane[3]: un maestro e un discepolo. Si prevedevano anche dei supplenti per il caso che i designati fossero impediti da cause gravi. La prima coppia composta da «maestro» e «discepolo» doveva disporsi in attesa del «paziente» in una cappella all'interno del carcere. Altre coppie si preparavano per la seconda parte della notte. Analogo il modulo fissato dai confratelli fiorentini della Compagnia dei Neri. Qui gli statuti del 1488 parlano di due «fratelli della sera» e di altri quattro che dovevano subentrare a tempo debito, in modo da «dare qualche riposo a chi vi sarà stato tutta la notte»[4]. Ma su quello che dovevano fare e sul come comportarsi nel rapporto col condannato dal primo contatto a tutti i momenti successivi di un'impresa stretta nel tempo breve tra sentenza ed esecuzione si dovettero elaborare in seguito istruzioni dettagliate. Ecco come una tarda istruzione per i membri della fiorentina Compagnia dei Neri spiegava quale dovesse essere il comportamento del confortatore nel primo contatto con la persona che si preparava a consolare:

> Il confortatore […] lo saluterà dicendogli: «Il Signore Iddio sia con voi», o altre simili parole, e dolendosi dello stato in cui si trova, si sforzerà, o mansueto o ostinato che sia di trattar con esso con tutta la carità e docilità e di acquistarsi la confidenza del medesimo, tanto con le parole, quanto con l'opere, fino ad abbracciarlo se bisognerà, ed anco baciargli le mani ed i piedi in darli a dimostrare che quanto si dice e si fa, il tutto è senza alcuno interesse o propria passione, ma solo per carità e zelo dell'anima sua[5].

Per instaurare un rapporto fraterno e conquistarsi la fiducia e la confidenza della persona gettata nella disperazione dalla notizia della sentenza si richiede soprattutto che chi gli si presenta davanti appaia del tutto diverso da chi lo ha condannato. Il saio e il cappuccio, le insegne della croce, le litanie e le giaculatorie erano il segno e l'annuncio di questa diversità. Ma la confraternita godeva generalmente di grande prestigio e autorevolezza e questo poteva indurre il condannato a giocare le ultime carte implorando una mediazione in suo favore. A maggior ragione bisognò evitare ogni rischio di apparire come strumenti del tribunale e alleati del boia: un rischio tanto piú forte quanto piú nella realtà confortatori e sistema punitivo erano due facce dello stesso sistema. Perciò si prestò sempre molta attenzione alla distinzione di luoghi e di competenze: gli statuti e tutta la letteratura delle norme e dei consigli furono attenti a precisare che fin dal

primo momento doveva essere evitata ogni confusione di ruoli. Per esempio, era importante che la sentenza fosse comunicata al prigioniero dagli esecutori di giustizia e che solo in un secondo momento e in un locale diverso entrassero in scena i confortatori.

Il loro compito era quello di condurre il condannato dalla fase della disperazione, delle proteste, del lamento per la vita e per gli affetti troncati, al pensiero della salvezza dell'anima. Era la fase piú importante e delicata: qui i fattori decisivi erano la scelta degli argomenti, il modo di rapportarsi alle persone, il linguaggio da usare. Ci si preparava leggendo e meditando nelle riunioni periodiche i capitoli delle regole confraternali, approfondendole con questo o quel testo della vasta letteratura esistente. Bisognava essere capaci di dialogare con persone di diversissime condizioni sociali e culturali e portarle rapidamente a piegare i loro pensieri verso la prossima scadenza prospettando al di là della sentenza del giudice terreno l'altro imminente giudizio da cui dipendeva la sorte eterna dell'anima.

Per conquistarsi l'ascolto e la fiducia dei «pazienti» i confratelli avevano comunque qualche cosa da offrire: era in loro potere far arrivare messaggi e lettere ai familiari, prendere nota delle ultime volontà, promettere aiuto per coloro che la condanna privava della protezione di un figlio, di un padre o di un marito. Inoltre, anche se la norma era quella di non far mai balenare la possibilità di correggere la sentenza, non bisognava negare al condannato la facoltà di confessare tutta la verità su fatti e delitti di cui era imputato. Questo era un punto assai delicato. I confortatori potevano venire in possesso di segreti importanti: o almeno cosí si pensava da parte dei cittadini che spesso facevano ressa intorno alla cappella del conforto e presso i quali cresceva di conseguenza il prestigio della confraternita. Nei dialoghi notturni poteva venire alla luce una verità diversa dalle confessioni al giudice dominate dal dolore della tortura subíta e dalla paura di nuove torture. Da lí nascevano ammissioni di delitti mai compiuti e – soprattutto – tentativi di addossarli ad altri, con chiamate di correo che scatenavano nuovi arresti e nuove torture. Ora il condannato poteva rimediare al male fatto ad altri alleggerendosi la coscienza. Di questi «scarichi di coscienza» si doveva prendere nota e riferirne poi ai giudici: e anche qui si camminava sulla linea di confine tra la collaborazione coi giudici e col boia e l'ufficio di aiuto spirituale al «paziente» nel compiere quella riparazione che era il terzo momento del sacramento della penitenza.

Ma le compagnie di giustizia dovevano tenere conto anche di ciò che ci si attendeva da loro da parte dei poteri della città. L'obbiettivo dei rituali pubblici di giustizia era quello di educare il popolo col terrore, mostrando agli spettatori quali fossero le conseguenze della disobbedienza alle leggi. Per raggiungere tale obbiettivo non bastava la durezza della punizione: occorreva che dalla bocca del condannato venisse un invito al pentimento e un riconoscimento della giustezza e della provvidenzialità della condanna. Quale legittimazione maggiore si poteva offrire a chi esercitava il potere di vita e di morte? In cambio il condannato ne riceveva qualche utile. Non si può trascurare l'importanza che avevano per lui la garanzia di una morte non disonorante – per esempio quella con la spada e non con la forca – o l'offerta di essere strozzato prima di venire messo al rogo. E c'era inoltre il ricatto che si poteva esercitare su di lui promettendogli di non infierire sui suoi familiari o sui suoi beni. Tutto questo poteva venire contrattato dietro le quinte dello spettacolo. Il prezzo si riassumeva in una parola: conversione. Era questo che si richiedeva al condannato e si cercava di ottenere da lui fino all'ultimo. Conversione significava trasformazione dell'essere maledetto e diabolico che veniva espulso dalla vita in un peccatore pentito se non addirittura in un martire pronto ad ascendere al Paradiso. Questo risultato fu perseguito con un esercizio accurato di preparazione e con uno straordinario investimento di energie individuali e di mezzi di persuasione. Bisognava arginare la disperazione di chi si vedeva annunciare la fine prossima dell'esistenza, intercettarne e sconfiggerne le strategie di difesa, trasformare il dolore per la perdita in speranza di vita gloriosa dell'anima. Al centro di tutto questo stava una parola: giustizia. E quella che toglieva la vita era la stessa giustizia che poteva aprire la porta di un'altra e piú vera esistenza.

Il successo non sempre arrise ai confortatori. Ma i loro metodi aiutarono a nascondere nel segreto delle notti e nel chiuso delle loro cappelle i momenti piú drammatici del rapporto col morituro e a soffocare nel bisbiglio delle preghiere le grida disperate di chi si vedeva destinato a una sorte intollerabile. Restava al condannato che si riteneva vittima di una sentenza iniqua l'ultima minaccia: un appello davanti al tribunale supremo per definizione, quello del giudizio universale nella Valle di Giosafat. Il 14 gennaio 1673 a Bologna il falsario Paolo Cantelli detto Lievra (fig. 1), mentre lo portavano alla forca, passando davanti al palazzo del cardinal

legato gridò: «Cardinale Palavicini, a rivedersi nella valle di Giosafat». La citazione alla valle di Giosafat era temutissima, segno che la pretesa della giustizia terrena di essere governata da Dio non era cosí salda nelle menti dei potenti. Anche il cardinal legato Pallavicini dovette sentirsi piuttosto inquieto, tanto che decise di graziare il complice del Lievra, Paolo Sabbadini (ufficialmente si disse che era un premio per la speciale devozione alla Madonna dei Sette dolori dimostrata dal condannato durante la notte)[6]. Era una citazione che si affacciava spesso nel mondo internazionale dei patiboli. In Germania per mettere a tacere i condannati vi si dovette ricorrere a un aggravamento di pena[7].

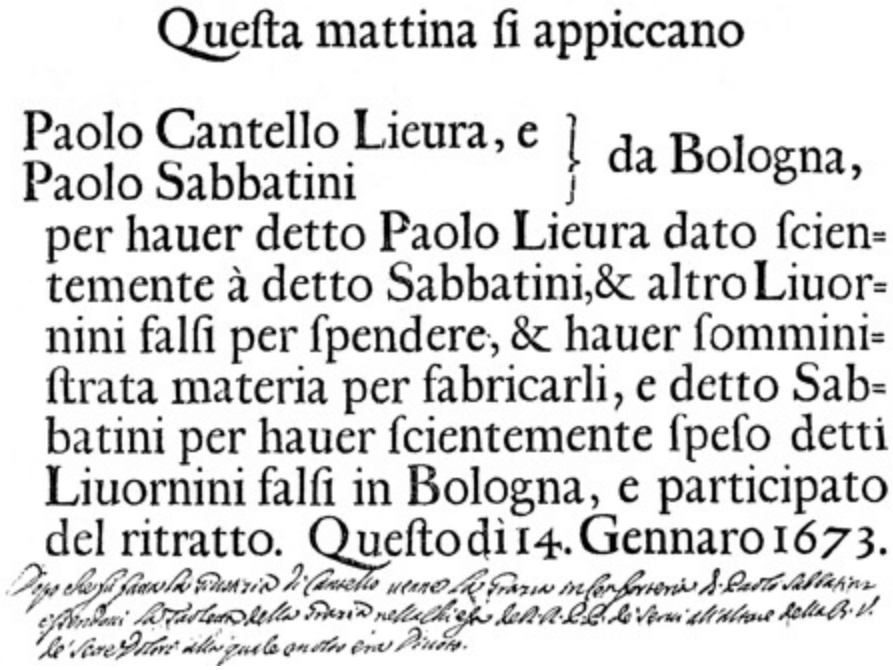
Se e quando l'esito era positivo, cioè se il condannato si rassegnava e accettava la sentenza come un decreto divino, allora si passava alla confessione sacramentale. La faceva in genere col cappellano della compagnia ma anche eventualmente con altro sacerdote di sua fiducia. A questo punto poteva ricevere un conforto fisico: cibo e bevande, ma senza eccessi, quanto bastava per ridare forze a persone provate dalla detenzione, spesso dalle torture giudiziarie, ma soprattutto dalla violenta scossa emotiva della condanna. «E sopra tutto se gli dia da bevere, perché la malinconia, e la passione d'animo cagiona gran sete», avvertiva uno dei tanti manuali riassuntivi nati dalla vasta letteratura sull'argomento: ma, aggiungeva, «si procuri di non ubriacarlo con la soverchia bevanda»[8]. Niente a che spartire, comunque, con la tradizione germanica dell'ultima cena del condannato, dove l'abbondanza di cibi e di bevande alcoliche appare come una celebrazione rituale del sacrificio umano. Le spese registrate nell'amministrazione delle confraternite italiane erano piuttosto ridotte. Vi si prevedeva anche un po' di legna per scaldarsi nel rigore delle notti invernali.

Il sollievo dei ceppi tolti era il premio della raggiunta sintonia tra confortatori e «afflitto». All'alba si celebrava la messa e gli si consentiva la comunione. Fino all'ultimo istante doveva stargli vicino un sacerdote pronto a «riconciliarlo» o ad assolverlo da peccati ricordati tardivamente. Gli veniva data l'assoluzione plenaria «in articulo mortis»: e questo significava che ogni genere di colpa poteva essere cancellata da qualunque confessore, senza tenere conto delle norme canoniche che riservavano certi peccati piú gravi al vescovo o addirittura al pontefice. Non gli veniva invece concesso il viatico dei morenti, il sacramento detto generalmente

«estrema unzione». Era qualcosa che i condannati desideravano molto e di cui facevano spesso richiesta: c'era in quel rito complesso e misterioso una promessa di tutela potente che riguardava tutti i sensi del corpo. A chi si preparava alle sofferenze di pene estremamente dolorose cercando aiuto in giaculatorie, protezione di santi e brevi magici, il rito dell'unzione sacramentale doveva apparire come piú importante di ogni altro aiuto della Chiesa. Intorno al ricorso a questo sacramento la discussione teorica di teologi e canonisti durò a lungo, ma la risposta nella pratica fu sempre negativa. Il punto fondamentale era che il condannato era sí un morituro ma il suo corpo era in genere sano e dunque non gli si poteva applicare quello che era pur sempre il sacramento riservato agli infermi. Un giureconsulto padovano del Settecento, Giovanni Chieregati, riassunse la questione nel capitolo di un trattato sui sacramenti dove la sezione sull'estrema unzione era particolarmente ampia, quasi la metà dell'intera opera: segno di quanto l'attenzione al tema del morire si fosse fatta dominante nella cultura ecclesiastica dell'età della Controriforma. Come sempre la forma era quella di una esposizione della varia casistica: fermo in generale il principio che per i condannati non valesse quel che era dovuto ai morenti per malattia – perché pur essendo in via d'uscita da questo mondo non erano infermi – c'erano pur sempre delle eccezioni possibili che aprivano la porta alla varietà della casistica. L'estrema unzione poteva essere concessa, per esempio, se il condannato era anche febbricitante o malato di grave malattia: l'altro caso era quello di chi, sottoposto al terrificante martirio della ruota, sopravviveva nonostante l'«horrida confractio» di tutte le ossa [9].

Figura 1.

«Questa mattina si appiccano»: manifesto affisso in piazza («polizzotto») a Bologna il 14 marzo 1673 in occasione dell'esecuzione di Paolo Cantelli detto Lievra con l'annotazione manoscritta della grazia concessa al secondo condannato, Paolo Sabbadini.


Questa mattina si appiccano

Paolo Cantello Lieura, e
Paolo Sabbatini } da Bologna,

per hauer detto Paolo Lieura dato scientemente à detto Sabbatini, & altro Liornini falsi per spendere, & hauer somministrata materia per fabricarli, e detto Sabbatini per hauer scientemente speso detti Liornini falsi in Bologna, e participato del ritratto. Questo dì 14. Gennaro 1673.

In compenso si ricorreva ripetutamente all'altro sacramento, quello della penitenza. Le confessioni, reiterate piú volte, dovevano servire a riconciliare il «paziente» e a dargli la tranquillità di un perdono ottenuto per ogni e qualsiasi colpa. Nel suo caso come in quello del conforto di ogni morente c'erano poi le indulgenze speciali, le protezioni celesti dei santi e della Madonna, gli oggetti che portavano con sé promesse di benedizioni e aiuti particolari.

Si giungeva cosí alla seconda fase, quella pubblica quando dal buio della notte in cappella si usciva alla luce del giorno. Generalmente al mattino (ma anche talvolta di pomeriggio inoltrato) un rintocco della campana del palazzo pubblico annuncia che si sta per eseguire una condanna capitale. La folla si raccoglie al luogo della giustizia, spinta dalla curiosità, sollecitata dai pubblici poteri, attirata dai premi spirituali di indulgenze ecclesiastiche. Il luogo non è piú quasi mai quello fuori porta, esterno alla cerchia delle mura: là si svolgeva qualcosa di impuro e di maledetto e là si ritornerà spesso tra Seicento e Settecento, quando una nuova sensibilità urbana sottrarrà la morte agli occhi della gente. Ma nella fase centrale di questa storia è nel cuore stesso della città, nella piazza, tra il palazzo del potere e la grande chiesa cittadina che il boia ha eretto il palco, alzato la forca, collocato il ceppo; e ora, coi suoi aiutanti, attende l'arrivo del condannato. Il quale esce dalla cella o dalla cappella della confraternita che lo ha

ospitato nelle ultime ore. Affronta l'ultimo percorso che farà a piedi o su di un carro scoperto. Si muove con lui un piccolo corteo: in testa c'è un religioso che impugna un crocifisso, segue una fila di penitenti vestiti di un saio, di colore bianco o nero, col volto coperto. A fianco del condannato stanno due di loro: gli parlano, recitano preghiere, intonano salmi, accompagnati da tutti gli altri. Uno di loro impugna una piccola tavola dipinta con immagini di martiri cristiani o di scene della Passione di Cristo, o di Madonne: la tiene davanti agli occhi del condannato. Serve a togliergli dalla vista la folla con tutti i richiami di sentimenti di odio e di amore che i volti gli possono offrire, distogliendolo dal pensiero del tribunale divino che lo attende. Le litanie e i salmi cantati dai confratelli dànno il senso del rito religioso e disciplinano l'ascolto della folla. Lungo il percorso atti di devozione davanti a chiese e immagini sacre intervallano le torture punitive previste dalla sentenza. Si giunge al patibolo dove il boia e i suoi aiutanti sono in attesa. Arrivati davanti al boia, questi si fa avanti e lega le mani del condannato: ma prima si svolge fra i due un breve dialogo. Il boia gli chiede perdono per il male che gli farà, il condannato risponde. È un momento essenziale che sigla il successo della missione fondamentale che i confratelli si erano attribuiti, quella di convertire la vendetta in riconciliazione. È anche un momento rischioso per il contatto col personaggio piú carico di valenze negative di tutta la cultura dell'epoca. Il boia era lo strumento della vendetta. La spada della Giustizia, la nobile immagine femminile dal lungo peplo, era impugnata da un essere dagli attributi brutali e irrimediabilmente negativi, confinanti col mondo demoniaco dei morti maledetti. La folla lo odiava e reagiva con violenza se per imperizia faceva soffrire troppo il condannato. Per i confortatori, il pericolo da evitare era invece che il boia rubasse loro il mestiere e, contagiato dal contesto di devozione e di perdono, assumesse un ruolo che non gli spettava. Bisognava insomma evitare anche qui una sovrapposizione di funzioni. Piú volte i confratelli al termine delle esecuzioni dovettero protestare con le autorità perché il boia aveva tentato di rubare loro il mestiere, assumendosi un ruolo di devoto che non gli apparteneva. Cosí si legge in una relazione di una esecuzione capitale avvenuta a Bologna nel gennaio 1710: il carnefice «ancorché avesse divieto di non parlare troppo prolissamente nel dimandargli perdono alla banchetta, volle però farlo» [10]; e ancora si dovette rilevare a pochi anni di distanza che «il carnefice si estese

di molto allora che era per levargli le forze, volendo farla da consolatore, con persuaderlo a morir volentieri» [11].

Il rito continua con le preghiere recitate dal condannato, spesso affiancate da quelle della folla, e col perdono che il morituro può eventualmente chiedere in pubblico per il cattivo esempio dato. Il successo pieno della funzione si ha quando tra la piazza e il patibolo si accende uno scambievole dialogo fatto di richieste e di promesse di preghiere e di benedizione, quelle al morituro per la sua anima e quelle di chi aspetta di diventare un'anima del cielo e si impegna a ringraziare da lassú i suoi benefattori. C'è ancora il tempo per un sommesso dialogo tra il religioso e il condannato: un segno di benedizione sigla l'assoluzione per gli ultimi peccati. Il condannato bacia il crocifisso. Sale sul patibolo mormorando preghiere. La folla segue commossa lo svolgimento del rito. Partecipa di un evento sacro: sa che vi si decide della sorte eterna di un'anima e prega per questo; sa anche che cosí facendo acquista un beneficio spirituale importante – l'indulgenza che riduce le pene del Purgatorio e avvicina l'entrata in Paradiso. Il canto dei salmi e delle laude accompagna il viaggio di un essere umano verso la morte: era un rapinatore o un assassino, un ribelle politico o religioso. È stato trasformato dall'intercessione religiosa dalla sua reale condizione di delinquente comune o di avversario politico in una figura di peccatore pentito, se non di martire.

E si arriva all'esecuzione vera e propria. Se la punizione è per delitto di sangue o se il colpevole è di nobile schiatta, la pena è il taglio della testa; se si tratta di ladroni, briganti e di altri delitti infamanti, si procede per impiccagione. Eretici, sodomiti, ebrei e musulmani vanno al rogo; se pentiti o convertiti vengono prima impiccati. Vi si aggiungono talvolta gli aggravamenti della pena con tormenti speciali o amputazioni di membra. Le parole indicate dalla sentenza dipingono gli strazi con termini da fabbri e da macellai: tanagliare, mazzuolare, scannare, squartare. Tutto questo era affidato all'arte del boia: col quale i confortatori dovevano procedere come avevano fatto fin dall'inizio nel rapporto con gli ingranaggi del tribunale, tenendo le distanze e non rischiando mai di apparire al condannato come strumenti del potere di uccidere. Dunque al momento finale il confortatore doveva coordinare i movimenti con quelli del boia ma senza aiutarlo o esserne aiutato in nessun momento. Gli era assolutamente vietato interferire col lavoro del carnefice né prestandogli aiuto né affrettandone i tempi. Se il

condannato veniva tirato su dal boia lungo la scala per portarlo all'altezza del cappio della forca, il confortatore doveva inerpicarsi dietro di lui, in modo da tenere sempre davanti agli occhi e alla bocca della vittima il crocifisso da baciare, recitando con lui le formule di preghiera di cui gli aveva garantito l'efficacia. Se invece si trattava di decapitazione, allora il confortatore doveva inchinarsi all'altezza della testa poggiata sul ceppo continuando nella stessa funzione del pregare e dell'esibire il crocifisso fino all'ultimo istante, senza nemmeno ritrarsi per paura della mannaia perché proprio in quell'ultimo istante quegli occhi che continuavano a vedere e quella mente non ancora del tutto spenta potevano in un attimo perdere la fede e mandare in malora tutto lo sforzo fatto dalla confraternita. Se il comportamento del condannato nell'ultima parte della sua vita darà prova della conversione avvenuta, il corpo sarà raccolto a sera dai devoti e accompagnato processionalmente alla sepoltura nella chiesa della confraternita, a meno che con un decreto apposito non se ne conceda l'uso per l'anatomia, in cambio di elemosine e messe di suffragio. Se invece mancherà quel «certo segno di penitenza» attestato nei registri, allora niente sepoltura ecclesiastica (ma si trattò sempre di casi rarissimi) [12].

Questo è il modello, lo schema fondamentale della consolazione dell'«afflitto» quale fu praticata (con varianti locali) nella realtà delle confraternite operanti nelle città italiane dell'età moderna. Si trattò di un rito che ebbe per protagonista il condannato a morte; una figura di necessità diversa di volta in volta, ma la cui diversità veniva limata e costretta entro i contorni di uno stereotipo, quello del peccatore pentito avviato a fare una esemplare morte devota. Era un «teatro della devozione» dove il ruolo di primo attore era recitato ogni volta da una persona diversa: ma il canovaccio restava lo stesso. La regia era curata dalla «conforteria». Al posto della scena di rumore e di ferocia si è installato un ordinato e solenne rituale religioso. Il suo nucleo è ancora quello della confessione del condannato che abbiamo incontrato nella scena descritta da Dante Alighieri: ma intorno al sacramento di evacuazione del peccato è stato costruito un complesso rituale. Si tratta di un mutamento che fu l'esito di un riassetto complessivo delle confraternite avvenuto sotto la pressione di poteri minacciati, quelli degli Stati e quelli della Chiesa.

[1] *Capitoli della Compagnia* del 1574 (BCSi, ms 378, A.IX.43, cc. 25*r*-26*r*). Sull'assistenza ai condannati a morte a Siena cfr. MARIO ASCHERI e PATRIZIA TURRINI, *La storia della Misericordia e la pietà dei laici a Siena*, in *La Misericordia di Siena attraverso i secoli. Dalla Domus Misericordiae all'Arciconfraternita di misericordia*, Protagon Editori Toscani, Siena 2004, pp. 33-34.

[2] Cfr. M. AL KALAK e M. LUCCHI, *Oltre il patibolo* cit., p. 43. Il testo dei capitoli è riportato in appendice a p. 200.

[3] Vedi *infra*, pp. 225.

[4] BNCFi, ms Magl. VIII 1500, n. 7, pp. 15-16.

[5] *Instruzione Generale del modo che deve tenere ogni fratello nell'atto del confortare*, secolo XVII, allegata a una *Istruzione universale per la Compagnia de' Neri*, della stessa epoca, BNCFi, ms II 1 138, cc. 167*r*-175*r*.

[6] Paolo Sabbadini dedicò per questo un ex voto alla Madonna (BCA, *Fondo Ospedali* 67 (42), c. 61*r*).

[7] Cfr. R. VAN DÜLMEN, *Theater des Schreckens* cit., pp. 59-60. Un caso bolognese è segnalato da GUIDO DALL'OLIO, *La «provocatio ad vallem Josaphat» tra diritto e religione*, in VINCENZO LAVENIA e GIANNA PAOLIN (a cura di), *Riti di passaggio, storie di giustizia. Per Adriano Prosperi*, vol. III, Edizioni della Normale, Pisa 2011, pp. 283-88.

[8] *Pratica di aiutare a ben morire raccolta da diversi gravi autori e divisa in quattro parti che può servire di pratico apparecchio per la morte ad ognuno*, In Firenze, nella stamperia di Francesco Moücke 1733, p. 403. Una *Instruzione universale per la Compagnia de' Neri in occasione dell'esecuzione di un condannato a morte*, s. d. ma del Settecento (BNCFi, ms II.I.138, cc. n. n., cap. 12) proponeva di offrire all'afflitto «o biscottini, o [vino] greco, o aceto o acqua della Regina per sovvenirlo».

[9] *De sacramentis in genere ac de sacramentalibus necnon de sacramentis Baptismi, Confirmationis, atque Extremae Unctionis decisiones, auctore Joanne Clericato praeposito Patavino*, editio quarta, apud Andream Poleti, Venetiis 1725, p. 323.

[10] CARLO ANTONIO MACCHIAVELLI, *Origine e progressi dela Sagra Scuola di Conforteria di Bologna dall'anno 1350 a tutto il 1759*, vol. I, 1350-1713, p. 207 (BABo, ms *Fondo Scuola dei confortatori*; la condannata era Lucia Cremonini infanticida. Sul suo caso si veda dello scrivente *Dare l'anima* cit.).

[11] C. A. MACCHIAVELLI, *Origine* cit., vol. II, p. 190. L'operazione del «levare le forze» consisteva nello stordire il condannato subito prima dell'esecuzione colpendolo alle tempie con un martello di legno (la descrizione si legge nella *Praxis criminalis in omnibus tribunalibus Ecclesiastici Status [...] per Josephum Caietanum Scarabellum notarium publicum Ferrariensem ad proprium usum redacta anno salutis 1717*, Biblioteca Ariostea di Ferrara, ms Cl. I, 410, cc. 117*v*-118*r*). Non è

dunque corretta l'informazione del vescovo di Modena Giuliano Sabbatini secondo il quale consisteva nel legare le mani «strettamente con funi» (*Memorie del Pio istituto della Conforteria* cit., p. 103).

[12] Un caso si trova nell'elenco dei condannati di Milano segnalato da M. BENVENUTI, *Come facevasi giustizia nello Stato di Milano* cit., p. 469.

Capitolo quindicesimo
Delitti politici

1. *«Crimen lesae maiestatis».*

Le cronache cittadine del pieno e tardo Quattrocento sono ricche di storie di tradimenti, congiure e attentati chiuse spesso da sentenze capitali rapide e durissime. A Venezia nel 1432 fu mandato a morte per tradimento il generale della Repubblica Francesco Carmagnola[1]; a Roma nel 1468 ci fu la scoperta della congiura dell'Accademia di Pomponio Leto contro papa Paolo II, primo episodio di una sequenza di storie simili[2]. Nel 1478 la congiura dei Pazzi tentò di eliminare Lorenzo de' Medici e suo fratello Giuliano, aggrediti in cattedrale. Nella cronaca bolognese di Gaspare Nadi si racconta come alle ore tre di notte del 27 novembre 1488 doveva essere ammazzata tutta la famiglia del signore Giovanni Bentivoglio: ma il complotto fu scoperto e nella notte del 3 dicembre undici congiurati furono impiccati ai merli del palazzo del Podestà[3]. Sono solo alcuni dei tanti episodi che mostrano come fra tradimenti e congiure si avanzasse il nuovo assetto politico delle città e degli Stati italiani. Ne derivarono importanti riflessi nell'amministrazione della giustizia come dottrina e come prassi. È qui che divenne di uso comune nella pratica penalistica una figura di reato destinata a entrare rapidamente nell'uso corrente pur restando avvolta da un'ombra di mistero: il crimine di lesa maestà. Vi giungeva attraverso un percorso che dopo le origini nella Roma pagana aveva trovato nella Roma papale il nuovo contesto da cui trarre nuova linfa e nuove, imprevedibili possibilità di applicazione. Lo storico antico Tacito aveva raccontato la vicenda dell'imperatore Tiberio che aveva fatto uso di quella categoria punitiva per colpire chi aveva offeso la moglie Giulia: e aveva osservato che prima di allora era la «maiestas» del popolo romano che veniva tutelata

contro chi ne tradiva la sicurezza o ne gestiva male il governo. Da quel momento in poi l'attributo della «maiestas» era trasmigrato nella figura deificata dell'imperatore[4]. E questa eredità era stata raccolta dal cristianesimo medievale, prima con la punizione di chi offendeva con la bestemmia la maestà divina e poi applicando la stessa figura di reato a ogni offesa ai poteri supremi in quanto rappresentanti di Dio e cioè letteralmente portatori della «persona Dei», della «imago divinae maiestatis», la «maiestas» restando per definizione quella divina[5]. Il reato di lesa maestà doveva venire abolito insieme alla pena di morte dalla riforma della legislazione penale toscana attuata da Pietro Leopoldo nel 1786, come prodotto del «dispotismo dell'Impero Romano». Definirne i caratteri durante questo lungo arco di tempo fu possibile solo «per exempla» anche per i penalisti, come ha osservato Mario Sbriccoli[6]. E questo perché il crimine veniva ravvisato e colpito ogni volta che c'era disobbedienza o tradimento contro un potere sospettoso e inquieto, dunque facile a vedere dovunque traditori. Nella sua configurazione Sbriccoli ha ravvisato «certi aspetti dello stesso atteggiarsi delle chiese cristiane (apostasia, scomunica, o il principio ciprianeo "salus extra ecclesiam non est")»[7]. Si può dire di piú: alle origini del riaffacciarsi nella cultura giuridica e nell'opera dei tribunali medievali della categoria penalistica romana di «lesa maestà» il contributo della Chiesa è stato decisivo[8]. L'accusa di «lesa maestà divina» colpí il delitto di eresia o di apostasia; al quale fu riserbato il piano piú alto nella scala di gravità dei reati, subito seguito da quello di «lesa maestà umana» (complotto, ribellione contro il potere politico legittimo). Pari, anzi maggiore del delitto di lesa maestà, come sostenne Tiberio Deciani, quello di eresia era un crimine per il quale non valevano le regole normali[9]. Era il delitto supremo, di tale gravità da sospendere i limiti fissati dalle norme, generalmente rigide, per l'impiego della tortura: fondamentale quella che richiedeva l'esistenza di almeno due testimoni d'accusa. Invece il sospettato di lesa maestà poteva essere torturato senza limiti: bastava il sospetto. Di piú: bastava fargli ammettere l'intenzione, il semplice pensiero. Reato d'opinione, quello della negazione della «fides» si prestava a colpire il nemico prima ancora che i pensieri si traducessero in parole e in atti. Tra il XIII e il XIV secolo le bolle papali contro l'eretica pravità avevano posto le basi per la procedura inquisitoriale destinata a estirpare l'eresia e

l'apostasia. Nel definire le regole per la punizione dell'eretico l'autorità papale fissò una volta per tutte il confine tra misericordia e vendetta: la prima ebbe il volto materno della Chiesa, la seconda quello spietato del potere temporale. Si poteva perdonare l'eretico pentito, ma questo non impediva che l'eretico «relapso» venisse mandato a morte dal «braccio secolare». Quanto si venisse facendo evanescente la speranza di ottenere la grazia della vita per chi si pentiva e abiurava lo mostra la lunga storia delle interpretazioni della bolla *Ad abolendam* di papa Lucio III che aveva lasciato aperta quella possibilità. È vero che la Chiesa non chiudeva la porta a nessuno che volesse tornare al suo grembo materno, come scrisse papa Alessandro IV nella decretale *Super eo*: ma questo significava solo che offriva maternamente i sacramenti ai pentiti, lasciando al giudice secolare l'esecuzione della sentenza di morte[10]. Dalla Chiesa venne l'offerta del modello fondamentale nell'interpretazione della categoria di delitto della lesa maestà. Fu subito evidente che quella categoria di reato si prestava a diventare lo strumento piú efficace di ogni potere sovrano per imporre le sue norme e la sua volontà: non solo quello dell'imperatore ma anche quelli delle casate regnanti. Non per niente le Costituzioni di Melfi di Federico II gareggiarono in durezza con quelle che intanto venivano elaborate dai pontefici romani in funzione della lotta contro gli eretici. Lo stesso Bonifacio VIII si vide accusato di eresie gravissime da Guillaume de Nogaret nel 1303, nel corso del conflitto col re di Francia Filippo il Bello: e le accuse di eresia e di apostasia furono utilizzate di lí a poco nel mostruoso processo contro i membri dell'Ordine templare che vide in azione Filippo il Bello ma anche il nuovo papa Clemente V[11]. C'è un altro elemento indicato da Mario Sbriccoli che ci porta nella sfera religiosa: per accertare l'esistenza del «crimen lesae maiestatis» è fondamentale la confessione, un atto che si basa sulla collaborazione, anzi sulla connivenza tra l'oppositore del potere e il potere che lo processa. È l'imputato che confessando fornirà egli stesso gli elementi a suo carico: «qui delinquit amat poenam», dice Bartolo[12].

È il sospetto che abita nei luoghi del potere a generare paura di insidie nascoste e a stimolare la ricerca di colpevoli, dando corpo a un tipo di reato del quale è assai difficile fornire una definizione. Ci provò nel Cinquecento il penalista Girolamo Giganti con una lunga descrizione. Secoli dopo Frederic W. Maitland se la cavò con un'immagine eloquente: per lui quel

crimine era rappresentabile come una circonferenza indefinita dotata di piú di un centro [13]. Al centro ci si può avvicinare se dal piano della definizione astratta scendiamo su quello concreto della pratica giudiziaria. Di fatto la rinascita della categoria romana del crimine di lesa maestà dal repertorio inesauribile del diritto romano offrí ai poteri politici e religiosi lo strumento per colpire ogni forma di disobbedienza e di insubordinazione: lesa maestà divina era il delitto dell'eretico, lesa maestà umana quello dell'attentatore contro il sovrano. In ambedue i casi fu determinante l'affermarsi della categoria canonistica di «corpo mistico» per indicare le personificazioni di enti collettivi e il rapporto speciale che univa a quel corpo il capo di esso, fosse il papa o il principe. In virtú di questa metafora, diventata abbastanza comune intorno al 1300 [14], qualunque rifiuto dell'obbedienza (alle dottrine ortodosse per la Chiesa, alle leggi del principe per lo Stato) poteva configurarsi come delitto di lesa maestà. E poiché la mancanza di lealtà poteva nascondersi nell'ombra di trame e di congiure ma anche nelle tenebre del cuore umano, ecco che si imponevano mezzi speciali per la ricerca («inquisitio») della verità: tale fu la tortura. Le leggi, come si è visto, la consentivano solo in presenza di piú di una testimonianza probante per l'accusa. Ma il crimine di lesa maestà fu considerato un «crimen exceptum», cioè un delitto di speciale e gravissima natura per scoprire e colpire il quale si potevano accantonare le limitazioni che sbarravano la strada all'impiego della tortura. Bisognava porre al sicuro da ogni attentato sia il «corpo mistico» della Chiesa sia il «corpo morale e politico» dello Stato. L'uno si modellò sull'altro: la Chiesa vi portò di suo la nozione del carattere mentale del delitto di tradimento della fede che faceva scattare la scomunica «latae sententiae» con tutte le sue conseguenze operanti nell'attimo stesso in cui veniva abbracciata l'eresia. Da qui trassero ispirazione i poteri minacciati che processarono e torturarono sulla base di semplici sospetti e mandarono al patibolo sulla semplice accusa di avere avuto pensieri di ribellione. Ora, per la Chiesa la confessione del peccato occulto da parte del peccatore pentito era coperta dal sigillo del segreto. Col decreto del Concilio Lateranense IV che aveva separato la confessione sacramentale individuale e segreta da quella pubblica dell'imputato davanti al giudice si era aperta una divaricazione dalle importanti conseguenze. Da un lato, come abbiamo raccontato, i giudici francesi rifiutarono ai condannati il ricorso alla confessione sacramentale e imposero loro quella

di foro esterno; dall'altro in area italiana centrosettentrionale si diffuse invece la concessione della confessione sacramentale. Ma qui si pose un problema speciale: quel sigillo del sacramento fino a che punto era davvero infrangibile? Poteva essere aperto in determinate circostanze o no? Negata costantemente sul piano teorico, una tale possibilità si fece strada in concreto sia attraverso l'elaborazione di modelli di esami di coscienza grazie ai quali lo spazio interno della coscienza venne costruito e arredato dal corpo ecclesiastico, sia attraverso lo spostamento d'ufficio dal campo sacramentale a quello del tribunale di foro esterno di determinati peccati occulti palesati in confessione. Si poteva per esempio fare ammonire il peccatore dal suo confessore perché palesasse egli stesso davanti a testimoni ciò che aveva detto sotto il sigillo sacramentale: un metodo che fece la sua comparsa nella lotta contro l'eresia, da quella della campagna contro gli albigesi del secolo XIII a quella contro i lettori di libri proibiti del secolo XVI [15].

Dalla sfera religiosa si passò a quella politica; dal rifiuto dell'obbedienza all'autorità ecclesiastica implicita nell'eresia si passò alla supposta o sospetta mancanza di fedeltà al sovrano. E bastò il sospetto perché si potesse procedere all'arresto e alla tortura senza nessun limite legale. La natura segreta del reato si associò allora al carattere pubblico della punizione: tanto nascosto e pericoloso doveva apparire il nemico quanto teatrale e clamoroso doveva essere l'atto della giustizia. In questo intreccio si ritagliò il ruolo speciale degli uomini che, incappucciati e preceduti dal crocifisso, figurarono sempre piú diffusamente come i veri registi dello spettacolo. A loro era consentito l'accesso alla persona del condannato nelle ore che precedevano l'esecuzione, al loro cappellano era affidato l'accesso alla coscienza e alle rivelazioni ultime del morituro. L'alone speciale che si venne creando intorno ai loro rituali ebbe molto a che vedere con le esigenze di legittimazione avvertite dai poteri personali e di discutibile legittimità che si andavano affermando nei piccoli Stati della penisola. Un calcolo condotto su una ricca campionatura di cronache e di elenchi di esecuzioni ha mostrato che fu proprio intorno alla metà del Quattrocento che in Italia si infittí il ricorso alla categoria penalistica del delitto di lesa maestà [16]. Poteri incerti e sospettosi se ne impadronirono nella lotta per controllare e trasformare dall'interno le forme politiche dell'assetto

comunale. Come percepí acutamente Leon Battista Alberti nel dialogo *Momus*, era con la diffusione dell'accusa di lesa maestà che le nuove forme di potere premevano dietro l'apparenza delle istituzioni comunali [17]. E qui la cultura umanistica alimentava il ritorno di fiamma delle memorie eroiche della Roma antica e della lotta contro i tiranni nel contesto della rinascita del paganesimo antico. Le esecuzioni capitali divennero l'occasione di rese dei conti tra vincitori e vinti e lo scenario della piazza fu il luogo dove il popolo si trasformò da attore in spettatore. I complotti veri o temuti scatenarono il braccio violento del potere: furono i corpi di impiccati alle finestre del palazzo pubblico o i sanguinosi rituali pubblici della giustizia di piazza a educare i popoli all'obbedienza. La pedagogia del potere si nutrí di uno speciale impasto di segretezza e di clamore: segretezza delle congiure vere o presunte e delle misure repressive dei potenti, clamore e pubblicità della repressione. Non si ricorreva in questi casi al tocco della campana del palazzo pubblico, segnale consueto in tutta Europa, per avvertire la popolazione della sentenza emessa dal potere e invitarla allo spettacolo pubblico dell'imminente esecuzione capitale [18]. La gente si svegliava e scopriva che dalle inferriate del palazzo pubblico pendevano dei corpi. «Furono impiccati e morti da ottanta uomini senza la Compagnia per la congiura dei Pazzi», cosí si legge nel registro della Compagnia fiorentina dei Neri. Tra gli impiccati alle finestre del Palazzo Vecchio i fiorentini videro il corpo dell'arcivescovo di Pisa Francesco Salviati; e il 28 dicembre 1479 si vide pendere dalle sbarre Bernardo di Giovanni Bandini Baroncelli, l'uccisore di Giuliano, fuggito a Costantinopoli ma rimandato a Firenze in catene «con abito da Turco e con esso impiccato» [19]. Fu allora che fece la sua comparsa a Firenze la figura di reato della lesa maestà, in mezzo a scene selvagge di vendetta identiche a quelle antiche delle lotte di parte: Iacopo dei Pazzi catturato sulla via di Roma fu riportato per esservi ammazzato in una Firenze dove le tante morti seguite in quei giorni «avevono piene di membra di uomini le vie» [20]. Il suo corpo, prima sepolto nella tomba di famiglia, venne poi tirato fuori da lí e sepolto tra gli scomunicati lungo le mura per essere infine dissotterrato ancora una volta e «per tutta la città ignudo strascinato» col capestro al collo [21]. Era la vendetta della parte vincente: la morte senza perdono, senza gli uffici devoti della Compagnia. Esecuzioni notturne senza conforti religiosi, corpi esibiti al mattino, attaccati alle finestre dei palazzi pubblici, abbandonati alla furia

popolare. Come e perché si fosse arrivati alla sentenza era cosa che non aveva bisogno di spiegazioni. Non si era ancora alla formula del «segreto di Stato», con l'ombra solenne e cupa di mistero che recava seco [22]. Ma se ne intravede qui il primo affacciarsi in mezzo alle forme tumultuose delle lotte di parte dei Comuni medievali. Firenze nel 1478 era formalmente un libero Comune e non una monarchia: e Lorenzo de' Medici era solo un privato cittadino. Ci vollero la congiura e la violenta repressione perché la realtà trovasse la via per venire detta. Fu allora che nella Toscana del tempo la parola «stato» cambiò significato: a Lorenzo, appena sfuggito ai pugnali dei congiurati e rifugiatosi nel palazzo, la parola «stato» venne spontanea sotto la penna nell'affannoso dispaccio che spedí all'alleato milanese Ludovico il Moro. Quello che era in pericolo era il suo «stato», quella condizione di preminenza familiare e personale in città che aveva svuotato le istituzioni del comune e stava diventando una forma di sovranità. Ma come giustificare l'esecuzione sommaria di chi era implicato in una congiura senza aver partecipato al delitto? Quelle persone «non poteano "de iure" morire», scrisse allora l'ambasciatore del duca di Ferrara al suo signore. Si dovette ricorrere all'accusa di delitto di lesa maestà, svelando in tal modo il vero ruolo di signore dello Stato fiorentino detenuto allora da Lorenzo [23]. Non era un caso che l'osservazione critica venisse da un diplomatico ferrarese: nello Stato estense la sovranità della dinastia cittadina era ben radicata e antica. Fu qui che quella categoria giuridica di origine romana su cui si cominciavano a concentrare le definizioni dei criminalisti fece la sua comparsa ufficiale in testa all'elenco dei casi trattati dalla confraternita cittadina di assistenza ai condannati a morte. E non fu per caso se l'abolizione della pena di morte per ogni e qualunque delitto dichiarata da Pietro Leopoldo per il Granducato di Toscana nel 1784 portò seco l'eliminazione del delitto di lesa maestà. Quello stesso anno il governatore del Ducato di Milano con decreto datato 24 agosto sciolse la Confraternita di San Giovanni Decollato alle Case Rotte. Il documento fu registrato nel codice che raccoglieva l'elenco dei giustiziati assistiti dalla confraternita dal 1552 in poi: e qui il primo caso era quello di un tale «Giorgio seneso» squartato vivo l'8 giugno 1552 per avere tramato a favore dei francesi [24]. Si scioglieva cosí il nodo che aveva legato insieme il delitto politico, la pena di morte e la funzione politica e sociale della confraternita di giustizia.

2. *Tre casi esemplari tra Rinascimento e Riforma*: Andrea *Viarani, Pietro Paolo Boscoli, Pietro Fatinelli.*

Nel registro della compagnia ferrarese troviamo censiti diversi casi di lesa maestà per i quali si dà uno speciale risalto alle pene durissime fulminate dal duca. Non che ci fosse bisogno di un vero complotto contro il principe regnante: ogni furto, ogni assassinio rappresentava una ribellione al potere, un attentato alla sua funzione di garantire la pace e l'obbedienza. La presenza del sovrano domina la mente del cronista incaricato di censire le «giustizie». Il titolo corrente di ogni facciata del documento indica in primo luogo il nome del titolare del potere. Il risalto con cui vengono riportate le condanne di congiurati e nemici politici fa parte della pedagogia del terrore, cosí come ne fanno parte le immagini che il lettore vi incontra. Di fatto la funzione della confraternita coi suoi rituali e i suoi simboli divenne sempre piú quella di legittimare la condanna del sovrano terreno in nome della volontà di Dio. Prendiamo ad esempio alcuni episodi.

In data 12 agosto 1469 il registro della compagnia ferrarese riporta la notizia della decapitazione di due uomini: «el magnifico Zohane Ludovico di Pi(i) da Carpi et uno Andrea da Vairana suo canzeliero». La loro esecuzione fu organizzata in uno spazio cittadino particolarmente solenne e aperto al pubblico, la piazza compresa tra il palazzo ducale e il palazzo della Ragione: «Ge forno fatto uno tribonale drito il pezol di corte, perché il popolo ben li vedesse». Si trattò di una scelta eccezionale, in un contesto in cui le «giustizie» avvenivano in generale «di là dal Po». La ragione risiedeva nel delitto commesso. Erano colpevoli del crimine di lesa maestà: «volseno tradire lo nostro Illu.mo S(ignor) meser Borso ducha di Ferrara»[25]. Erano stati i Pio, signori di Carpi, che avevano progettato di deporre e forse di uccidere Borso d'Este, marchese di Ferrara dal 1450, per favorire l'ascesa al suo posto del fratello Ercole d'Este. La congiura aveva richiesto una complessa trama di accordi col duca di Milano Galeazzo Maria Sforza e con Cosimo de' Medici e suo figlio Lorenzo. Ma Ercole, che in un primo momento aveva dato il suo assenso al progetto, rivelò tutto al fratello. Cosí quando Giovanni Ludovico Pio e Andrea Viarani segretario dei Pio si recarono a Modena per tirare le fila della congiura furono arrestati nel luglio 1469, imprigionati nella Torre dei Leoni a Ferrara e condannati a morte. E anche gli altri fratelli Pio finirono in carcere, con la sola esclusione

di Giovanni Nicolò; uno di loro, Giovanni Marco, fu decapitato il 22 settembre all'interno di Castel Vecchio. Caso clamoroso, che richiese l'opera della confraternita ferrarese. Il ricordo dell'opera svolta rimase in un documento eccezionale: tre composizioni poetiche scritte in carcere, un lungo serventese e due sonetti, opera di Andrea Viarani. A lungo affidate alla tradizione manoscritta, queste composizioni arrivarono a stampa ai lettori nel corso del secolo XIX. Ma intanto vennero immediatamente accolte all'interno del testo di meditazione e di istruzione che a partire dal tardo Quattrocento guidò l'opera della Scuola dei confortatori bolognesi e tutta l'area padana che ne fu influenzata. La voce di Andrea Viarani vi si rende immediatamente percepibile in mezzo a una serie di composizioni di varia origine, dedicate a chiedere perdono a Dio e misericordia e intercessione alla Madonna e ai santi. Sono, com'è stato detto, testi accomunati dalla «meditatio mortis», dove si invoca «l'aiuto di Dio, di Cristo, della Vergine nell'ora suprema: in tutte domina il senso della fragilità umana, la coscienza del peccato, l'angoscia del supplizio imminente e il terrore della morte»[26]. Le composizioni di Andrea Viarani spiccano in questo contesto non solo per la raffinata cultura petrarchesca dell'autore e il suo senso della forma: ciò che permette di individuare la voce dell'autore è la modernità del dialogo con se stesso, dominato dall'urgente invito a levare la mente a Dio, a cercare la commozione che smuova il «dur cuore». La durezza di cuore era l'ostacolo principale che gli si parava davanti mentre tentava di entrare in contatto con quella figura divina davanti alla quale si preparava a comparire. Non sappiamo in quale momento della sua detenzione questi testi siano stati scritti; certo, non nella breve notte che divideva allora la sentenza dall'esecuzione. Ma Andrea Viarani non ebbe bisogno di attendere la sentenza per immaginare la sorte che lo attendeva. E in questa «contemplatione, overo meditatione devota e morale», voltando le spalle al «cieco traditor mondo fallace», si concentrò sulla figura del crocifisso. Lo descrisse come un Cristo uomo, un «povereto» oggetto di offese infinite ma sempre lí con le braccia spalancate, pronto a perdonare chi gli si rivolgeva col cuore contrito. La durezza del cuore doveva cedere al pianto del pentito. Cosí, con un'ora di pianto si poteva lavare totalmente la macchia del peccato. Era stata la medicina del pianto che aveva salvato la Maddalena e l'apostolo Pietro. Ed era stato

sufficiente al buon ladrone raccomandarsi con fede a Cristo per essere perdonato: quello era il modello perfetto a cui ispirarsi per chi, come Andrea, vedeva vicina la morte. Il ladrone raccomandandosi a Cristo, «in quel sol puncto meritò perdono».

Se i pensieri di Andrea Viarani nella vigilia dell'esecuzione ci sono stati conservati, niente sappiamo invece di quelli dei molti altri che condivisero la sua sorte. A Ferrara le vicende di una dinastia insidiata non solo da altri poteri italiani (Venezia, la Chiesa) ma prima ancora dalle ambizioni e dalle lotte fratricide dei suoi membri trovarono continui esiti negli arresti e nei processi per il crimine di lesa maestà. Basta scorrere la cronaca cittadina di Ugo Caleffini per averne un'idea: la lesa maestà vi compare accanto alle note sulla neve e sulla siccità, sulla carestia e sul prezzo delle granaglie, sulle feste dei santi e sul palio cittadino per San Giorgio. Fu cosí che nel tardo Quattrocento la lesa maestà e i riti della giustizia con arresti improvvisi e altrettanto improvvise esecuzioni o grazie del signore entrarono a far parte della vita quotidiana. Ci fu perfino una donna, Francesca moglie di Girardino brentatore, «presa e menata in Castel Vechio» il 6 giugno 1474 per crimine di lesa maestà: e il giorno dopo, martedí 7 giugno, ve la raggiunsero altri tre imputati dello stesso delitto. Uno fu condannato «ad esserli statim tagliato la testa suso la piaza de Ferrara», ma poi fu graziato e messo in prigione, gli altri furono banditi sotto pena di morte[27]. Tra le condanne capitali fulminate per ragioni politiche ce ne fu una che dobbiamo qui ricordare perché fu talmente clamorosa che per lasciarne memoria si ricorse non alle parole ma alle immagini. All'altezza del settembre 1506 la statistica dei Battuti neri di Ferrara registrò, sotto il numero dell'anno dalla nascita di Cristo e sotto il nome del regnante duca Ercole, una vicenda cosí importante che l'autore sentí il bisogno di descriverla con una miniatura. La scena dipinta è quella dell'esecuzione capitale avvenuta nello spazio centrale della vita cittadina, tra la cattedrale e il palazzo della Ragione. Vi si vedono le figure della giustizia: il notaio che sta leggendo la sentenza, un giudice, gli sbirri con le picche, il palco del patibolo circondato alla base da teste tagliate e corpi a pezzi. Sul palco sale un condannato ancora vivo che si avanza verso il boia mentre un religioso gli presenta un grande crocifisso. Tre uomini vestiti di un saio nero sono fermi in ginocchio alle sue spalle: pregano levando in alto una croce astile. Altri confratelli incappucciati guardano alla scena dal

basso della scala che porta sul palco. La storia è questa: il 12 settembre 1506 salirono sul patibolo i congiurati che avevano attentato alla vita del signore di Ferrara. Erano il conte Albertino Boschetti da San Cesario, suo genero Gerardo Alberti o Ruberti, e un Franceschino da Rubiera cameriere di don Ferrante d'Este. Avevano «havuto tratato piú e piú volte fra lore con animo deliberato de amazare el nostro Ill.mo signor Duca al presente di Ferrara», ma la congiura era stata scoperta per «divina providentia», come narrò la sentenza che fu letta: e fu «cosa horendissima ad oldire leggere et publichare tal tratatto». Il testo del registro riferisce i particolari dell'esecuzione: prima la sorte dei corpi, poi quella delle anime. Per eseguire la volontà del sovrano dello Stato estense («per stado ducale») i condannati vennero prima «incopadi» e «di poi tagliatto la testa con una manara poi squartati in quatro quarti sopra un tribonale su la piaza de Ferrara»; i quarti furono esposti alle tre porte della «Terranova» della città, le teste in cima alla torre dell'Arengo infilate in tre lance «a terore de ogni malfatore». Invece le viscere furono oggetto di una sepoltura diversa, secondo un modello ispirato dalle pratiche funerarie della dinastia estense [28]: «li interiori loro honorevolemente forno sepeliti in la chiesia di Santo Romano». Era il segno che la violenza della punizione del delitto di lesa maestà poteva andare d'accordo col rispetto dello stato sociale dei colpevoli. I quali si erano mostrati pentiti delle loro colpe: i condannati avevano affrontato la morte «com bon animo et dispositione verso Dio et dolenti di soi peccati» [29]. E questo esempio offerto agli spettatori se da un lato sanciva il successo dell'opera dei confratelli dall'altro faceva sí che la lesione dell'ordine sociale e politico potesse essere chiusa e sanata rafforzando l'autorità degli Este.

Nella storia dei condannati per reati politici figura anche il caso di Pietro Paolo Boscoli, un ribelle al potere i cui ultimi pensieri, affidati alla memoria di un amico, trovarono forma scritta. Il testo rimase inedito e sconosciuto per secoli. Fu alla metà dell'Ottocento, nel pieno delle lotte per la libertà italiana, che quel documento fu trovato da Luigi Filippo Polidori, un esule marchigiano rifugiatosi in Toscana, che lo pubblicò a stampa: è il resoconto del dialogo svoltosi nel carcere del Bargello a Firenze nel 1513 tra Luca Della Robbia e Pietro Paolo Boscoli. Tra i primi lettori del documento ci fu lo storico svizzero Jacob Burckhardt che vi colse l'affacciarsi di un senso moderno dell'individualità ormai distaccato dalla tradizione religiosa

cristiana e nutrito dei modelli di libertà repubblicana che la rinascita del paganesimo antico rendeva di nuovo attuali. Ma ciò si dovette proprio al fatto che in questo caso non fu la Compagnia dei Neri ma Luca Della Robbia, un amico personale del condannato, a offrirgli il conforto della sua compagnia nella notte prima dell'esecuzione. Luca Della Robbia annotò «diligentemente tutte le sue parole, e domande e risposte», tenendole a mente e mettendole poi per iscritto. Della fedeltà del resoconto chiamò a testimoni «Iddio, e la Compagnia de' Neri» oltre a tutti gli altri che erano stati presenti. Di fatto, i Neri rimasero sullo sfondo, anzi vennero invitati da Boscoli a fare silenzio perché gli fosse possibile concentrarsi su quello che lo attendeva. È un caso eccezionale: normalmente sappiamo ben poco dei pensieri e delle parole dei condannati a morte. Le preghiere collettive, le esortazioni rituali ne coprivano la voce e l'espressione dei sentimenti. Tutta l'eredità di pensieri e di memorie del morituro veniva considerata una pericolosa distrazione dal dovere di concentrarsi sulla penitenza e sulla salvezza dell'anima: e per le stesse ragioni si cercava di tener lontani da lui amici e familiari. Ed è proprio nel contrasto fra i pensieri e le domande di Pietro Paolo Boscoli e i conforti che i Neri erano abituati a offrire che si coglie l'affacciarsi di una realtà nuova. Boscoli era stato condannato per aver partecipato a una congiura contro i Medici mosso da ideali di libertà repubblicana e di lotta contro la tirannide. Quegli ideali avevano per lui il volto di Marco Giunio Bruto, l'attentatore di Giulio Cesare: quel Bruto di cui allora un altro fiorentino aveva scolpito un busto che ne offriva una immagine fiera ed eroica, aderente ai sentimenti politici repubblicani dello scultore, il giovane Michelangelo. Nel dialogo di Pietro Paolo Boscoli con Luca Della Robbia che gli parla dell'anima e della necessità di prepararsi alla morte emerge il conflitto tra l'ideale antico del dare la vita per la libertà della repubblica e l'idea cristiana della salvezza dell'anima individuale. È un conflitto drammatico, ma di breve durata. Appena prende coscienza dell'imminenza della morte Boscoli cede, è vinto, implora l'amico: «Deh! Luca, cavatemi della testa Bruto, acciò ch'io faccia questo passo interamente da cristiano». Vuole morire da cristiano ma i suoi pensieri sono invasi ancora da Bruto e da quegli antichi romani. Non è un eretico: «L'intelletto mio crede la fede», dice all'amico. Ma l'ostacolo è nel cuore. «E' parmi aver un quor duro». Come per Andrea Viarani, anche per Pietro Paolo Boscoli l'ostacolo è nella durezza di cuore, non in quella

dell'intelletto. La sua preghiera è un'invocazione perché il cuore si addolcisca: «Deh, s'io potessi lacrimare alquanto la passione del mio Signore! Liquefatti, quor mio indurato: non sai tu ch'io muoio volentieri? Accompagnami dolcemente» [30].

Questo dialogo tra i due uomini si svolse in un luogo affollato di curiosi, di spettatori e di esecutori della giustizia. Era quello che accadeva normalmente: rumore, grida, una voglia di vedere il morituro, una curiosità di sapere come affrontava la sua sorte e che cosa lasciava detto delle sue faccende, dei suoi nemici, della sua vicenda. Si moriva cosí anche nella normalità quotidiana della casa: alla nascita e alla morte c'era sempre una folla di persone che si muoveva d'attorno alla partoriente come al morituro. Le immagini che illustrano le arti del ben morire mostrano notai, confessori, amici e parenti intorno al letto del malato. E anche intorno a Pietro Paolo c'era tanta gente. Ma stavolta c'è uno scatto d'ira, un rifiuto:

> Voltandosi ai circunstanti, disse: «Deh! Siate contenti non mi torre il capo» (perché ve ne andava a lui quand'uno e quand'un altro): «e' mi basta qui Luca; lui sa la natura mia: s'io vorrò nulla, io la dirò a lui. Voi altri pregate Iddio per me» [31].

Questo bisogno di sentire nel cuore la certificazione del rapporto diretto con Dio mostra che qualcosa era cambiato nell'economia morale, tanto da mettere in crisi i rituali stessi della preparazione alla morte. Fin nei dettagli materiali: a Boscoli era stata offerta una cena abbondante. Lo si faceva normalmente coi condannati. La spesa per la cena rientrava tra le voci piú importanti della organizzazione dello spettacolo. Le confraternite se ne assumevano l'onere. Nella già ricordata tradizione tedesca quella che veniva chiamata la cena del boia era un'occasione per un consumo smodato di cibo e di bevande alcoliche [32]. E abbiamo visto come nel caso della compagnia padovana la cura della cena del condannato nascesse dall'idea che il corpo andava confortato perché si potesse curare l'anima. Invece Boscoli si lamentò ripetutamente della difficoltà che tutto quel cibo rappresentava per lui: «Costoro m'hanno troppo cibato. Come potrò io convertir lo spirito a Dio?» [33]. C'è un momento del dialogo in cui Pietro Paolo Boscoli accetta il suggerimento dell'amico e fa dono del suo cuore a Dio. Uno dei presenti coglie nelle parole di Boscoli il segno della conversione e suggerisce subito all'incappucciato della Compagnia dei

Neri: «Dagli e mostragli la tavoluccia». Ma quella volta il condannato reagisce in modo nuovo e inatteso: «E' non bisogna tavoluccia. Io starò male, s'io non lo riconoscerò senza tavoluccia»[34]. L'immagine di Cristo che cercava era qualcosa che doveva formarglisi interiormente: una immagine umana e accogliente, diversa da quella del corpo piagato e sofferente delle tavolette: «Io vorrei, – disse a Luca, – che l'umanità di Cristo mi s'offerissi, e vorrelo comprendere come se uscissi da un bosco, e facessimisi incontro»[35].

Il rifiuto della tavoletta era il segno di una sensibilità ormai diversa da quella che aveva dominato fino ad allora, ispirata dalla predicazione francescana e dalla pratica anch'essa francescana della meditazione visualizzata. La rappresentazione del Calvario e del percorso di Cristo verso la crocefissione era stato il tema di meditazione offerto ai pellegrini che visitavano i «sacri monti». Qui la crudeltà degli aguzzini dai tratti caricaturalmente ebraici e le stravolte anatomie dei due ladri ai lati del Crocifisso, Gesta e Disma, avevano proposto un teatro della sofferenza e della morte. Pietro Paolo Boscoli cercava altro. Aveva bisogno di rappresentarsi l'incontro suo con Cristo come quello di un uomo con un altro uomo: solo cosí pensava di potersi affidare a lui con l'immediatezza di una adesione sentimentale che cancellava completamente la mediazione della Chiesa. Lo si vide meglio quando, ripetendo col frate confessore le parole che gli venivano suggerite, si fece ripetutamente correggere:

> Et alla prima, disse cosí: Io ho a credere ciò che comanda Cristo. E fra Cipriano: Sí; e quel che comanda la Chiesa. E lui disse: Ciò che comanda Iddio. E fra Cipriano: E la Chiesa, che è quel medesimo. E lui: Sta bene; io lo fo.

Con la stessa docilità Boscoli si dichiarò pronto a diventare «tutto spirituale»: una parola che doveva avere molta fortuna nel corso di quel secolo fino a diventare la definizione di una tendenza religiosa che fu guardata con sospetto dall'Inquisizione romana. Si parlava del diventar spirituale per indicare una conversione religiosa che non si traduceva piú nella scelta di prendere abito e obblighi di un Ordine regolare: una scelta tutta interiore, indifferente quando non ostile alle istituzioni ecclesiastiche e agli obblighi di osservanze cerimoniali. Proprio mentre si accendevano i conflitti teologici tra la Chiesa di Roma e la Riforma protestante, la scelta di

definirsi «spirituale» significò una messa tra parentesi della mediazione ecclesiastica e un affidamento alla fede come sentimento e come ispirazione. Si rivelava qui il carattere di fondo che doveva rendere la dottrina della giustificazione per fede l'eresia piú pericolosa per i poteri di ogni tipo: «Essa, – ha scritto Edward P. Thompson, – sostituiva all'autorità delle istituzioni e della sapienza mondana consolidata quella della luce interiore dell'individuo»[36]. Il cuore, non la mente fu l'organo chiamato in causa: anche se la cura di fra Cipriano di correggere e integrare le formule usate da Boscoli lascia intravedere l'intervento delle autorità ecclesiastiche preposte al controllo dell'ortodossia per mettere alle strette e richiamare all'ordine chi si inoltrava pericolosamente sulla via di una religione dello spirito. Nella notte del conforto di Pietro Paolo Boscoli queste cose erano già presenti in modo embrionale. Ma fu chiaro allora che le forme tradizionali della fraternità cristiana delle compagnie di giustizia rischiavano di apparire inadeguate, di provocare addirittura il rifiuto. Né l'immaginetta devota della tavoluccia né il canto corale delle litanie e dei salmi penitenziali bastavano piú a una ricerca personale del rapporto con Dio che aveva bisogno di concentrazione e di silenzio. Quando i Neri cominciarono a cantare i salmi penitenziali la reazione del condannato fu immediata:

> Allora Pietro Pagolo vivamente parlò: «Padri e fratelli, io non ho bisogno di cotesto romor negli orecchi, che mi offende assai. I' ho poco tempo: siate contenti star cheti, acciò ch'io mi possa confessare; che cotesto vostro cantare a me non giova. Se voi volete da voi piano pregar Iddio per me, di questo io ve ne prego e vovvene restar obbligato»[37].

Quel rumore di voci salmodianti nella notte disturbò un altro carcerato, inquisito con la stessa imputazione e rinchiuso in una cella vicina: si chiamava Niccolò Machiavelli. Uscito vivo dal carcere, Machiavelli rievocò quella notte nel ringraziamento poetico dedicato a Giuliano di Lorenzo de' Medici. Vi ricordò il rumore di catenacci e di serrature, il peso dei ceppi, i dolori di quei sei strappi di corda della tortura. E aggiunse:

> Quel che mi fe' piú guerra
> fu che dormendo presso a la aurora

cantando sentii dire: «per voi s'òra».
Or vadano in malora… [38].

Lo storico e il politico che di lí a poco, nell'esilio dell'Albergaccio, doveva dedicarsi all'analisi della politica come violenza e astuzia («golpe» e «lione»), fu anche colui che rifletté sulla religione – quella romana antica – come vincolo politico capace di legare il cittadino alla lotta per la difesa e la grandezza dello stato: invece il pensiero dominante di quella cristiana, la salvezza dell'anima individuale, gli sembrava andare in tutt'altra direzione.

La crisi degli ordinamenti comunali e l'avanzata di Stati territoriali lasciò tracce sanguinose sui patiboli. Quello che era accaduto a Firenze col ritorno dei Medici al potere doveva ripetersi a Siena alla metà del secolo con la lunga resistenza alla conquista fiorentina. Nel 1553 troviamo annotati nel registro della compagnia senese della Morte lunghi elenchi di nomi di condannati con l'accusa di tradimento [39]. Su questo percorso della politica italiana si innestò la piú ampia crisi dell'unità religiosa europea. Già si è detto di come la conversione di Pietro Paolo Boscoli si configurasse per lui nel diventare «tutto spirituale». E si deve aggiungere che la sua morte fu confortata dalla presenza accanto a Luca Della Robbia di un frate domenicano fiorentino: due testimoni della tradizione savonaroliana, ambedue convinti che l'azione politica della ribellione al tiranno fosse legittima anche dal punto di vista religioso. Il tirannicidio era dunque un esito sostenibile non solo sulla base della rinascita dei modelli pagani ma anche su quella della tradizione tomistica rinnovata dall'opera e dalla testimonianza di fra Girolamo Savonarola. L'intreccio di fonti antiche, pagane e cristiane, e di conflitti moderni lo ritroviamo negli sviluppi della realtà italiana del Cinquecento dove, come si è accennato, un filo speciale connota tendenze che si definirono appunto spirituali: ci fu chi le intese come una forma di adesione alle idee della Riforma protestante e chi vi aderí in vista di un rinnovamento della Chiesa cattolica non eversivo della sua struttura.

Di fatto, sulla scena pubblica delle città italiane l'intreccio della lotta politica con le nuove tendenze religiose si tradusse in nuovi episodi di esecuzioni capitali che misero a prova la funzione delle misericordie e delle confraternite tradizionali. Particolarmente significativa fu la vicenda della condanna e dell'esecuzione del patrizio lucchese Pietro Fatinelli (1512-

1543), colpevole di aver organizzato una congiura contro l'oligarchia al potere. Arrestato e condannato alla pena capitale, le sue ultime ore sono state raccontate da un testimone nascosto dietro le iniziali F.C. in un testo che fu inserito intorno al 1572 in uno dei manoscritti della cronaca lucchese di Matteo Civitali. È un ennesimo caso, accanto a quello del fraticello eretico Michele da Calci e del congiurato politico Pietro Paolo Boscoli, di narrazione trasmessa segretamente di una morte ritenuta memorabile ed esemplare: e anche qui i confortatori per cosí dire d'ufficio appaiono inadeguati e tenuti ai margini della scena. A Lucca era attiva già dalla fine del Trecento una Compagnia della Croce. Nei suoi statuti del 1492 erano fissate chiaramente le norme per l'assistenza ai condannati: due di loro dovevano trascorrere accanto al condannato «la nocte avanti che si prevenghi a dicta giustitia» al fine di procurare il «conforto di dicto deputato a giustitiarsi» e al mattino tredici confratelli dovevano accompagnarlo al patibolo portando davanti a sé il «Crocifixo picholo»[40]. Nella relazione di F.C. si parla della presenza accanto a Pietro Fatinelli di tre laici, di un canonico di San Frediano e di un frate[41]. Ecco quello che videro la sera del 28 ottobre 1543 entrando nella cella: Pietro Fatinelli è seduto a tavolino e sta scrivendo dei pensieri sull'orazione. Un tema d'attualità: era stato da poco trattato in un libro di un nobile genovese diventato uomo di chiesa, il cardinale Federico Fregoso, documento di quanto avessero fatto presa nel suo ambiente le idee di Lutero. Nessuna traccia è rimasta di simili letture nel percorso biografico di Fatinelli fino all'inizio della sua lunga carcerazione: ma quelle che la relazione raccolse dai discorsi da lui tenuti in quella ultima occasione furono chiaramente di tipo luterano. Vediamole. Fatinelli interrompe la scrittura e accoglie i visitatori dando loro lietamente il benvenuto e ringraziandoli per la «buona nuova» che gli portano. Lui, grande peccatore, si dice grato a Dio per la salvezza che gli viene apportata non per opere – perché «in quanto huomo non posso operare cosa alcuna buona» – ma «per fede, per sua sola bontà e misericordia»[42]. La notte era passata leggendo il vangelo: ed è Fatinelli a fornirne «interpretattioni tanto mirabili che faceva stupire ciascuno che l'udiva». Afferma di avere conosciuto la verità per «vera fede» e di avere chiesto e ottenuto la salvezza eterna dopo essere stato per tutta la vita «nemico di Dio e della verità di Cristo». È la Passione di Cristo che è stata «sufficiente a cancellare ogni cosa» rendendolo sicuro della elezione: solo

tre giorni prima non credeva quasi «che fusse né Dio né Cristo», li ricordava solo per bestemmiarli. Ora, la misericordia di Dio lo aveva «eletto e la fede di Giesú Christo» lo aveva salvato. È un linguaggio che denunzia una fede nuova, dove l'idea della immensa misericordia di Dio si esprime con le parole della dottrina della Riforma protestante: una predestinazione alla salvezza guadagnata per sola fede, un rifiuto di ogni possibile nozione di opere meritorie. E quando alla mattina gli tolgono i ferri e lo accompagnano per le sale del palazzo verso la piazza, Pietro Fatinelli coglie l'occasione dell'incontro con i maggiorenti della città per fare una vibrata abiura delle convinzioni politiche precedenti e delle grandi ombre pagane che le avevano accompagnate: «Ecco l'huomo, – dice. – Ecco, Magnifici Signori, quel Mario, quel Silla il quale havea fatto pensiero di insanguinarsi le mani nel sangue civile, non per inimicitia alcuna ma per propria ambitione». L'«Ecce homo» della Passione (*Gv* 19,5) spazza via l'etica e la politica pagana, le ambizioni delle lotte e della conquista di un potere assoluto. E anche ai cittadini lucchesi adunati «in grandissimo numero» sulla piazza, Fatinelli si rivolse con un appello simile:

> Ecce homo! Ecco o populo mio, qui il maggior peccatore che sia mai stato al mondo, quello che nel tempo di sua vita ha fatto tutti i mali che si possono fare per una rasionale creatura. Nondimeno la misericordia di Dio non ha guardato ai suoi peccati e gli ha perdonato.

Si prendesse il suo esempio a specchio per tutti,

> [...] acciò non sia peccatore alcuno che si disperi, perché a tutti quelli che haveranno fede in Giesú Christo, come io ho al presente, saranno perdonati i peccati. Et io sono venuto a questa morte per volontà di Dio mercé de miei fatti per testificare a tutti la sua verità, la quale è questa che io ho detto [43].

Come per il caso di Boscoli anche questa verità che Fatinelli dichiarò di avere conosciuto fu confidata al testo di una relazione a lungo rimasta inedita. Fra i due documenti c'è un'aria di famiglia che ha fatto propendere un recente studioso per l'ipotesi di un legame non solo astrattamente testuale ma di trasmissione materiale di idee ereditate dal pensiero e dall'opera scritta di fra Girolamo Savonarola [44]. Di fatto quello che è

evidente è che nel pieno della crisi che agitò gli stati cittadini negli anni delle guerre d'Italia e della Riforma si fece strada una dottrina della salvezza per fede che si fondava sull'idea della immensa misericordia divina che offriva all'umanità corrotta e incapace di meriti la via della salvezza in grazia del beneficio della morte di Cristo. Dunque, come già a Firenze quando era stato mandato a morte il fraticello Michele da Calci, anche a Lucca tra gli spettatori dell'esecuzione di Pietro Fatinelli vi furono membri di una minoranza religiosa dissidente: una embrionale «Ecclesia Lucensis», che doveva animare con le sue vicende un lungo braccio di ferro con Roma e risolversi in una emigrazione verso Ginevra che ebbe un carattere collettivo. E intanto si diffondeva la voce che era in via di stesura un trattatello di Pier Paolo Vergerio su come si potessero consolare da un punto di vista luterano «gl'infermi et condennati a morte» [45].

Si apriva la via per un conforto che faceva leva su di una interpretazione della misericordia divina e del precetto del perdono come formula salvifica senza bisogno del concorso delle opere del peccatore: un'idea che aveva forti radici nella tradizione religiosa italiana ma che, sullo sfondo del conflitto della Riforma, assumeva connotati eversivi della mediazione ecclesiastica e pericolosi per l'intera struttura della Chiesa. E intanto nelle città italiane i titolari del potere politico richiedevano forme di legittimazione simbolica che piegavano a loro favore il funzionamento delle associazioni devote dei laici.

La reazione non mancò. Fu emblematico il caso di Faenza. Qui un vigoroso movimento riformatore fu combattuto e cancellato da una violenta campagna della nuova Inquisizione romana che ne decapitò letteralmente i seguaci e modificò l'assetto istituzionale della città. Se ne trova un'eco negli statuti del 1567 (l'anno piú drammatico della repressione) della locale Compagnia di San Giovanni Decollato: qui si pose in primo piano l'importanza delle opere affermando: «In queste opre adonca di carità consiste il tutto» [46]. L'arte del confortare venne inglobando e sostituendo le «arti del ben morire». Quella che era stata a lungo un'opera di misericordia esercitata da laici per loro devozione si trasformò in una funzione sempre piú importante per i poteri laici ed ecclesiastici: in tanto era possibile legittimare il potere di uccidere del sovrano in nome della volontà di Dio in quanto si riusciva a trasformare il condannato in garante della giustezza e del carattere provvidenziale della condanna. Compito importante e delicato,

tanto da risvegliare gelosie e sospetti nel corpo ecclesiastico come nel potere politico: non solo per le conoscenze che si potevano acquisire nelle notturne conversazioni coi condannati piú importanti ma anche per la delicatezza e la rischiosità teologica degli argomenti usati per confortare e garantire la salvezza eterna. Fra tutti, quello fondamentale era l'ideale stesso della misericordia divina, cosí sentito da chi entrando in quelle confraternite aveva scommesso tutte le sue speranze di salvezza nel patto di reciprocità fra opere umane di misericordia e perdono divino. La promessa dei confortatori era quella della salvezza eterna e dell'accessibilità del regno dei cieli come dono promesso a chi accoglieva la pena capitale come l'occasione offertagli dalla provvidenza divina per convertirsi e pentirsi dei propri peccati. Era questa, come vedremo, l'idea sostenuta in un *Libro devotissimo della misericordia di Dio* pubblicato a Bologna nel 1521: e su questa idea drammatica e risolutiva di ogni timore si innestò la nuova moralità alimentata dalla luterana teologia della Croce. Ci si salvava solo per fede, non per opere umane: fede nel beneficio guadagnato sulla croce da Gesú Cristo. Su questo punto convergevano alla metà del Cinquecento ambienti diversi: da quelli toccati direttamente dalla predicazione delle idee della Riforma a quelli che cercavano di dare espressione a un rinnovamento religioso delle forme tradizionali della pietà. Poco prima dell'esecuzione a Lucca del congiurato Piero Fatinelli, a Verona il chierico reatino Tullio Crispoldi aveva stampato (anonima) una sua meditazione su *Alcune ragioni del perdonare*: qui la legge della reciprocità del perdono era vista estendersi dal rapporto fra l'uomo e Dio fino a quello fra tutti i membri di una società:

> Et certo, et loro [soldati e signori] et ogni stato et conditione di persone et ogni republica et regno è degno di perpetua guerra et di non haver mai riposo, dove siano molti che habbino in odio il perdonare […] digni sono che ogniuno si faccia et vendetta et ragione da se stesso […] Quando noi dimandiamo che sia la causa di questa legge benedetta del perdonare, havemo da rispondere che è, acciocché Dio serve le sue promesse che l'ha fatte di perdonare a tutti et Gentili et Giudei, et di dare la benedittione a tutti, et cosí per salvar tutti vol che si perdoni a tutti [47].

L'idea di una misericordia divina capace di abbracciare tutti senza distinzioni di appartenenza religiosa doveva fare i conti con l'esplosione di una guerra di religione interna al cristianesimo. La durezza della pena piú

estrema contro chi si allontanava dalla «verità» tutelata dalla Chiesa fu richiesta e sostenuta non solo sul piano teorico da un coro di voci: che fosse giusto mandare a morte gli eretici lo ribadí con fanatico rigore il francescano spagnolo Alfonso de Castro, espressione dell'ala marciante di un'alleanza di potere tra la religione e lo Stato[48]. Le cose portarono rapidamente all'obbligo di una scelta fra schieramenti opposti: e Tullio Crispoldi, pur avendo condiviso con Marco Antonio Flaminio le idee riformatrici circolanti nell'ambiente veronese, scelse la via dell'intransigenza antiereticale della Chiesa di Roma e sostenne in un suo manuale di teologia che gli eretici andavano puniti severamente[49]. Ma la sua evoluzione è indicativa del permanere del motivo del perdono sotto nuove forme. Accostatosi all'ambiente dell'Oratorio di san Filippo Neri e all'Ordine dei cappuccini, si dedicò alla pubblicazione di trattati di meditazione devota e di consolazione dei morenti: a lui si dovettero istruzioni per il conforto dei morituri che circolarono nelle biblioteche delle compagnie di giustizia. Nel nuovo clima di guerra di religione il perdono diventava una risorsa estrema per i morituri: potevano essere perdonati e salvare le loro anime a patto che si raccogliessero pentiti sotto la protezione dei sacramenti della Chiesa. Chi dette espressione poetica a questa idea del perdono fu Torquato Tasso nell'episodio della morte di Clorinda. La donna, vinta e ferita a morte, muore ma morendo perdona il suo uccisore e gli chiede il sacramento che le darà vita eterna nell'aldilà: è una scena indimenticabile che ha il suo Leitmotiv nella parola «perdono»:

> Amico hai vinto: io ti perdon. Perdona
> tu pure. Al corpo no, che nulla pave
> All'alma sí.

Un episodio celebre, non per caso diventato subito popolarissimo. La soluzione del conflitto consiste nell'uccisione del corpo e nella contemporanea salvazione dell'anima. Il miglior nemico è un nemico morto: ma per poterlo uccidere definitivamente bisogna che gli si tolga la possibilità di morire come nemico. L'anima sarà salvata, il feroce avversario armato rivelerà allora l'identità nascosta di una tenera e perdonante figura femminile. In quella fine del Cinquecento l'Europa delle guerre di religione stava dimenticando gli ideali di tolleranza e di pace delle

fedi e nutriva sogni di morte e di conversione. La poesia di Torquato Tasso registrò il mutamento: se l'Ariosto rimpiangeva «la gran bontà dei cavalieri antiqui» quando un musulmano e un cristiano «nemici e di fé diversi» potevano cavalcare lo stesso cavallo, Torquato Tasso dette all'incontro tra il cavaliere cristiano Tancredi e la vergine musulmana Clorinda un esito molto diverso.

Torquato Tasso fu ossessionato dal timore dell'eresia. E fu testimone di esecuzioni di eretici. Aveva sentito l'odore di carne umana arrostita a Mantova: una sensazione che poté provare di nuovo a Ferrara con le esecuzioni dei membri della setta ereticale di Giorgio Siculo, elencati accuratamente nei libri della compagnia di giustizia cittadina. In quei registri sono ben pochi i casi di condannati impenitenti. Quasi sempre il cronista annota segni che fanno ben sperare per la sorte eterna di chi muore. Nel caso di Clorinda, Tasso portò all'estremo il modello della morte perdonante come occasione di accesso al regno dei beati.

Che il nemico si dovesse vincere col perdono era un'antica e profonda aspirazione cristiana; che la guerra dovesse essere sostituita dalla pace e che le spade si dovessero convertire in vomeri l'aveva detto la potente voce del profeta Isaia. Ma la profezia era stata smentita dalla realtà e sulla speranza del Messia ebraico era calata la costruzione della Chiesa cristiana, alleata del piú grande impero del mondo antico. Il crollo dell'Impero romano aveva dato spunto all'invito del vescovo Agostino d'Ippona a scindere i destini della città terrena da quello della Gerusalemme celeste. Le speculazioni sull'anima avevano sostituito le riflessioni sul mondo. Le mura della città, crollate davanti all'irruzione dei barbari germanici, erano state sostituite da un confine immateriale: il battesimo. E da allora in poi la guerra – che non era scomparsa – era stata legittimata dalla nuova religione come conquista di luoghi santi o di anime. Sullo sfondo di una profonda crisi della Chiesa d'Occidente la rinascita dell'antico aveva preso con Machiavelli la forma di una riflessione sulla forza della religione come fondamento dell'appartenenza allo Stato. Nel contesto della crisi politica e religiosa dell'Europa la morte da infliggere ai nemici e ai diversi trovava una potente legittimazione nella loro estrema conversione e accettazione della giustezza e provvidenzialità della condanna.

Il rapporto fra l'amministrazione della giustizia mondana e il tribunale religioso del sacramento della penitenza aveva trovato un punto d'incontro

nella sovrapposizione e nell'intreccio inestricabile fra peccati e delitti. È stato sottolineato «il continuo intreccio tra il piano del peccato, il piano del diritto canonico, contenzioso e penale, e il piano del diritto secolare, civile e penale» che si realizzò nella Roma papale, sede di un vasto e articolato sistema di amministrazione della giustizia[50]. Non fu dunque per caso se al momento opportuno la rete delle confraternite di giustizia trovò la sua capitale proprio a Roma.

[1] Cfr. C. TRAVERSO, *La Scuola di San Fantin* cit., pp. 93-94.

[2] Altre storie di cospirazioni antipapali si ebbero nel 1517 e nel 1523 (KATE J. P. LOWE, *The Political Crime of Conspiracy in Fifteenth- and Sixteenth-Century Rome*, in T. DEAN e K. J. P. LOWE (a cura di), *Crime, Society and the Law in Renaissance Italy Crime* cit., pp. 184-203).

[3] *Diario bolognese di Gaspare Nadi*, a cura di Corrado Ricci e Alberto Bacchi Della Lega, Commissione per i testi di lingua, Bologna 1969, p. 144.

[4] Sulle origini remote cfr. l'utile messa a punto di RICHARD A. BAUMAN, *Impietas in principem. A Study of Treason against the Roman Emperor with Special Reference to the First Century A. D.*, Beck, München 1974. Sulla tradizione medievale e in particolare sulla «lex Romana Curiensis» che tra i secoli VIII e IX definí il delitto di bestemmia sostituendo l'offesa contro il Dio cristiano a quella contro l'imperatore, cfr. FLOYD SEYWARD LEAR, *Treason in Roman and Germanic Law. Collected Papers*, University of Texas Press, Austin 1965, pp. 164-80. Un tentativo di definizione lo forní il giureconsulto Martino Garrati da Lodi in un trattato del tardo Trecento.

[5] Cfr. JACQUES CHIFFOLEAU, *Sur le crime de majesté médiéval*, in *Genèse de l'État moderne en Méditerranée*, École Française de Rome, Roma 1993, pp. 183-313.

[6] M. SBRICCOLI, *Crimen lesae maiestatis* cit., p. 183.

[7] *Ibid.*, p. 151.

[8] Solo adottando la prospettiva dello Stato moderno e ignorando l'elaborazione teologica e giuridica della Chiesa medievale è possibile sostenere che i processi per eresia, magia e stregoneria costituiscono degli «annexes éventuelles» del processo politico, come fa Bercé introducendo la raccolta di studi in YVES-MARIE BERCÉ (a cura di), *Les procès politiques (XIV e-XVII e siècle)*, École Française de Rome, Rome 2007, pp. 1-9, in particolare p. 1.

[9] «Haeresis […] aequiparari crimini lesae maiestatis imo maius esse» (TIBERIO DECIANI, *Tractatus criminalis*, apud haeredes H. Scoti, Venetiis 1614, p. 143).

[10] Cfr. V. LAVENIA, *Eretici sentenziati e «reincorporati»* cit., pp. 155-63.

[11] L'atto di accusa con l'appello al concilio e l'elenco delle eresie papali si legge in JEAN COSTE (a cura di), *Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et dépositions des témoins (1303-1311)*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1995, pp. 140-73. Cfr. MARCO MAIORINO, PIER PAOLO PIERGENTILI, BARBARA FRALE e BÉRENGER FRÉDOL (a cura di), *Processus contra Templarios*, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 2007.

[12] M. SBRICCOLI, *Crimen lesae maiestatis* cit., p. 160.

[13] *Ibid.*, p. 171; a p. 181, la definizione di Giganti.

[14] Cosí E. H. KANTOROWICZ, *I due corpi del re* cit., pp. 182-83.

[15] Cfr. JACQUES CHIFFOLEAU, *«Ecclesia de occultis non iudicat»*, in ID., *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza* cit., pp. 76-90; e dello scrivente *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, nuova ed., Einaudi, Torino 2007, pp. 219-43.

[16] «L'affirmation du procès politique pour conjuration intervient sans doute dans les années 1460-1490» (RENAUD VILLARD, *Faux complots et vrais procès. Pouvoirs princiers et répression des conjurations dans l'Italie du XVI e siècle*, in Y.-M. BERCÉ (a cura di), *Les procès politiques* cit., p. 531).

[17] Lo nota R. VILLARD, *ibid.*, p. 530.

[18] Questo il segnale che anche nell'Impero germanico divideva la decisione presa dal tribunale nel segreto dall'esecuzione come spettacolo pubblico: cfr. R. VAN DÜLMEN, *Theater des Schreckens* cit., p. 58.

[19] *Nota di giustiziati in Firenze dal 1439 al 1531*, BNCFi, ms II.III.502, fasc. 5, cc. n. n.

[20] NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Istorie fiorentine*, VIII, 9, in ID., *Opere storiche* a cura di Alessandro Montevecchi e Carlo Varoti, coord. Gian Mario Anselmi, Salerno, Roma 2010, p. 717.

[21] *Ibid.*, p. 718.

[22] Secondo Jacques Chiffoleau, «l'écart entre les mystères de l'État (le secret du procès) et la manifestation de sa force (la publicité du châtiment)» è il dato che emerge dalle cronache delle esecuzioni capitali in Francia (*Le crime de majesté. La politique et l'extraordinaire. Note sur les collections érudites de procès de lèse-majesté du XVII e siècle français et sur leurs exemples médiévaux*, in Y.-M. BERCÉ (a cura di), *Les procès politiques* cit., p. 649).

[23] «La Signoria cum li Settanta determinarono che fosse crimen lesae maiestatis, dicendo che voleano torre la libertà e mutare questo Stato il quale si governava per mezzo di Lorenzo» (lettera dell'ambasciatore Antonio Montecatini al duca di Ferrara Ercole d'Este citata in R. VILLARD, *Faux complots et vrais procès* cit., p. 529 nota). Sull'emergere del termine «Stato» e i suoi significati si veda l'ampia annotazione di Nicolai Rubinstein all'edizione da lui curata delle lettere di Lorenzo

(LORENZO DE' MEDICI, *Lettere*, III. *1478-1479*, a cura di Nicolai Rubinstein, Giunti-Barbera, Firenze 1977, pp. 3-6: e cfr. NICOLAI RUBINSTEIN, *Notes on the Word «Stato» before Machiavelli*, in JOHN G. ROWE e WILLIAM H. STOCKDALE (a cura di), *Florilegium Historiale. Essays Presented to Wallace K. Ferguson*, University of Toronto Press, Toronto 1971, pp. 313-26).

[24] Il decreto è l'ultimo documento del ms L.128.sup. della Biblioteca Ambrosiana di Milano, che reca l'elenco dei giustiziati dal 1552 in poi. Il caso del senese Giorgio è annotato ivi, c. 2*r*. Cfr. SERAFINO BIFFI, *Sulle antiche carceri di Milano e del Ducato milanese e sui sodalizj che vi assistevano i prigionieri ed i condannati a morte*, Bernardoni, Milano 1884, p. 118.

[25] Dal *Libro dei giustiziati* di Ferrara, edito in M. S. MAZZI, *«Gente a cui si fa notte innanzi sera»* cit., p. 108. Sul caso esiste una letteratura di cui tiene conto il fondamentale studio di ALFREDO TROIANO, *Specchio di un condannato a morte: le rime devote di Andrea Viarani da Faenza*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», vol. XIX (2006), pp. 127-69, ripreso in appendice a ID. (a cura di), *Il Laudario di S. Maria della Morte di Bologna. Il ms. 1069 della Yale Beinecke Library*, Edizioni della Normale, Pisa 2010, pp. 295 sgg.

[26] Cosí *ibid.*, p. 13.

[27] UGO CALEFFINI, *Croniche 1471-1494*, Deputazione provinciale ferrarese di Storia Patria, Ferrara 2006, pp. 75-77.

[28] GIOVANNI RICCI, *Il principe e la morte. Corpo, cuore, effigie nel Rinascimento*, il Mulino, Bologna 1998.

[29] M. S. MAZZI, *«Gente a cui si fa notte innanzi sera»* cit., p. 126.

[30] LUCA DELLA ROBBIA, *Recitazione del caso di Pietro Paolo Boscoli e di Agostino Capponi*, in A. PROSPERI (a cura di), *Misericordie* cit., p. 335.

[31] *Ibid.*, p. 329.

[32] HANS VON HENTIG, *Vom Ursprung der Henkersmahlzeit*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1958, pp. 18-30, riporta forme rituali di offerta di vino al condannato lungo il percorso verso il patibolo nelle città tedesche della prima età moderna e documenta l'impegno delle autorità nel garantire pasti abbondanti a spese pubbliche. Vi rimase celebre il vero e proprio banchetto consumato a Francoforte nel 1772 per l'esecuzione di una infanticida (cfr. R. VAN DÜLMEN, *Theater des Schreckens* cit., pp. 86-87).

[33] A. PROSPERI (a cura di), *Misericordie* cit., p. 328.

[34] *Ibid.*, p. 331.

[35] *Ibid.*, p. 335.

[36] EDWARD PALMER THOMPSON, *Apocalisse e rivoluzione. William Blake e la legge morale* [1993], trad. it. di Pietro Adamo, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 20.

[37] A. PROSPERI (a cura di), *Misericordie* cit., p. 338.

[38] NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Opere* a cura di Corrado Vivanti, vol. III, Einaudi, Torino 2005, p. 8.

[39] BCSi, ms 381 (A.IX.46), cc. 62*r*-68*v*.

[40] Biblioteca Governativa di Lucca, *Capitoli manoscritti della Compagnia della Croce del 1492*, ms n. 505, cap. XXX (ringrazio Vittorio Antonelli e Bruno Vecoli per le loro indicazioni). Altre tracce della Compagnia sono i capitoli del 1595 e un *Libro dei punti per obbligati a seppellire della Compagnia dell'Alma Croce* del primo Seicento (ASLu, *Compagnia della Croce*, vol. 8). In nessuna di queste fonti compare il nome di Fatinelli.

[41] Oltre allo studio ancora fondamentale di MARINO BERENGO, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Einaudi, Torino 1965, pp. 184-90, 438-40, si veda LUIGI LAZZERINI, *Nessuno è innocente. Le tre morti di Pietro Pagolo Boscoli*, Olschki, Firenze 2002.

[42] MATTEO CIVITALI, *Historie di Lucca*, a cura di Mario F. Leonardi, Istituto storico per l'età moderna e contemporanea, Roma 1988, pp. 554-56, in particolare p. 554.

[43] *Ibid.*, pp. 555-56.

[44] L. LAZZERINI, *Nessuno è innocente* cit., pp. 169-70.

[45] Cosí attesta una lettera di Ercole Gonzaga, vescovo di Mantova, a fra Reginaldo Nerli del 22 ottobre 1545 (cfr. PIO PASCHINI, *Pier Paolo Vergerio, il giovane e la sua apostasia: un episodio delle lotte religiose nel Cinquecento*, Scuola tipografica Pio X, Roma 1925, p. 108). Il quale a ogni buon conto dette quel testo «in mano dell'Inquisitor» perché quel libro su come «consolar et amaestrare uno che stia per morir» era stato criticato da Galeazzo Florimonte «per lutherano» (lettera del Gonzaga allo stesso del 15 aprile 1546, in BAV, Barb. Lat. 5793, c. 194). Di fatto Vergerio nel 1560, dopo la sua fuga in terra riformata, compose e pubblicò il piccolo trattato *In che modo si portino nel morire quei che ritengono l'obedientia della sedia romana*, s. l. (ma Ulrich Morhart il Vecchio, Tübingen 1560) dove descriveva il modello protestante di preparazione alla morte. Il testo è stato di nuovo edito a cura di Silvano Cavazza; cfr. GIANFRANCO HOFER (a cura di), *La gloria del Signore. La Riforma protestante nell'Italia nord-orientale*, Edizioni della Laguna, Gorizia 2006, pp. 214-222. Lo stesso Gonzaga fu ritenuto autore di una istruzione per la confraternita mantovana dei confortatori di cui non resta traccia.

[46] Dagli statuti del 1567, citati da GUGLIELMO DONATI, *La Congregazione di Carità di Faenza 1515-1856*, Lega, Faenza 1958, p. 338. Sulla Controriforma a Faenza è ancora utile lo studio di FRANCESCO LANZONI, *La Controriforma nella città e diocesi di Faenza*, Lega, Faenza 1925.

[47] [TULLIO CRISPOLDI], *Alcune ragioni del perdonare*, in Vinegia, per Stephano da Sabbio nel mese di maggio, 1537, cc. 4*v*-5*r*. Cfr. CARLO GINZBURG e ADRIANO PROSPERI, *Giochi di pazienza. Un seminario sul «Beneficio di Cristo»*, Einaudi, Torino 1975.

[48] ALFONSO DE CASTRO, *De iusta hereticorum punitione*, Ad signum Spei, Venetiis 1549.

[49] Cfr. TULLIUS CRISPOLDUS, *Practica aurea, communes locos nonnullos complectens*, Venezia, in vico Sanctae Mariae Formosae ad signum Spei 1566, cc. 68*rv*.

[50] P. PRODI, *Una storia della giustizia* cit., p. 130.

Capitolo sedicesimo
Roma, una capitale

1. *Le origini.*

Tra Quattrocento e Cinquecento la ripresa del papato dopo gli anni dello scisma e della crisi conciliare fece di Roma un punto obbligato di riferimento per colonie di mercanti e di finanzieri, di artisti e di letterati. Da una di queste colonie, quella fiorentina, era venuto l'impulso decisivo all'avvio di una iniziativa religiosa di conforto dei condannati. Dopo le trasformazioni avvenute nelle città dell'Italia padana, questa fu una tappa decisiva. L'iniziativa di laici impegnati nei traffici commerciali e bancari mostra che la salvezza delle anime dei delinquenti e dei miserabili si offriva come un investimento lucroso nei tesori del cielo.

Fu la colonia romana dei mercanti e dei banchieri fiorentini che dette vita a quella che doveva configurarsi come l'istituzione confraternale piú importante della cattolicità: la Compagnia di San Giovanni Decollato detta appunto dei Fiorentini. A Roma, la città dove lo splendore di un papato vincitore della minaccia conciliarista attirava presenze da tutta Europa, l'importante comunità fiorentina creò una Compagnia della Misericordia intitolata al santo protettore della città di Firenze, san Giovanni Battista, che cominciò nell'aprile del 1488 ad «accompagnare quelli che s'andavano a giustitiare»[1]. Ottenne l'approvazione ufficiale con una bolla di papa Innocenzo VIII del 25 febbraio 1490. Riprendendo le parole della supplica presentata dai confratelli la bolla riconosceva che c'era l'esigenza di assistere tante persone («quamplurimi») che venivano condannate a morte in città senza che nessuno ricordasse loro le cose necessarie per la salvezza dell'anima. E consentiva che i corpi degli assistiti fossero sepolti ai piedi

del Campidoglio, in Santa Maria della Fossa: qui fu edificata in seguito la chiesa della confraternita dedicata a san Giovanni Battista Decollato.

Il 5 agosto 1497 la compagnia romana di San Giovanni Decollato raccoglieva le ultime volontà di un condannato. L'uomo si chiamava Organtino di Persona, da Roma, e «sano di mente e d'intelletto et avendo a morire la sera» dichiarava di voler fare testamento «per salute dell'anima sua»[2]. Si avviava cosí la serie delle registrazioni della nuova confraternita, destinata ad assumere una posizione dominante nel panorama generale. La sua vicenda si svolse parallelamente a quella che vide il papato romano diventare la potenza egemone della penisola italiana. Tutta la storia del potere dei papi, quello temporale e quello spirituale, ha lasciato la sua traccia nella lunga scia di morte fisica e di salvezza dell'anima di cui la Compagnia ha serbato il ricordo. Chi ha provato a quantificare le sentenze di morte eseguite a Roma tra Cinquecento e Ottocento non ha trovato differenze particolari rispetto all'andamento delle altre capitali europee: ma ha dovuto riconoscere che a Roma con l'opera di quella Compagnia si volle proporre uno speciale modello morale[3]. Nei testamenti e nelle dichiarazioni di coloro che morirono nello Stato del papa ritroviamo però il nodo che per opera delle compagnie di giustizia legò la morte con la speranza di vita eterna, il delitto col pentimento, la spietata violenza legale con la pietà religiosa. E questo per una lunga serie di anni, fino alla fine del potere temporale dei papi, con le brevi interruzioni dell'impresa napoleonica e della Repubblica mazziniana del 1848.

L'opera della confraternita romana non si limitò all'azione svolta nell'ambito dello Stato Pontificio. Nata quasi in sordina, le sue sorti furono determinate dall'evoluzione del papato negli anni della crisi religiosa del Cinquecento. Non fu un'iniziativa pacifica: sulle sepolture rivendicava il monopolio il corpo di chierici riunito nella «Romana fraternitas»: monopolio garantito da una bolla di Gregorio IX del 1237. Al lucroso privilegio del clero sulla materia delle sepolture potevano sfuggire solo i membri delle confraternite, che disponevano di cappellani e di luoghi di sepoltura. Questo in tempi normali: ma se c'erano epidemie di peste allora le cose cambiavano e si apriva la strada a iniziative caritatevoli di laici per assistere i malati e seppellire i morti. Era accaduto nella pestilenza del 1448: allora erano stati i membri della comunità fiorentina riuniti nel sodalizio della Pietà a dedicarsi a quel compito. Ne nacque la formazione

della Confraternita di San Giovanni Battista della nazione fiorentina nel 1456. Fu lei che introdusse a Roma la devozione al santo della «nazione» fiorentina e con essa la tradizione di quella forma speciale di misericordia che consisteva nell'accompagnare al patibolo i condannati. I confratelli di quella associazione, secondo un cronista, «considerando che i poveri rei condannati a morte dalla giustizia non avevano quei aiuti spirituali, e temporali per ridurli con tutta carità, anzi assicurarli meglio nella via della salute eterna tanto importante […] risolvettero (non curando perciò gli umani rispetti) di assisterli fino all'ultimo istante con vestirsi di sacchi negri cinti di corda colla testa nel bacile di San Giovanni Battista nella fronte»[4]. Dunque la confraternita romana fu il frutto di una pianta che aveva le sue radici altrove, nel modello della Compagnia dei Battuti detta di Santa Maria della Croce al Tempio attiva a Firenze: il trapianto fu dovuto alla crescita del peso politico della Firenze medicea e al vincolo speciale che la legò alla Roma papale. Fu un caso esemplare del processo di diffusione per trapianti e gemmazioni tipico di queste associazioni.

La Roma di quegli anni era una città aperta a molte altre presenze e l'iniziativa della colonia fiorentina fu solo una fra le tante. Accanto ai fiorentini un'altra colonia di mercanti e di investitori assai presente a Roma fu quella dei genovesi, specialmente negli anni di papa Giulio II della Rovere. Per questa via giunse un'altra proposta nata anch'essa dall'esperienza di una confraternita di giustizia e portata avanti dal notaio genovese Ettore Vernazza. Il suo nome è poco noto. Amante del segreto per scelta e per carattere, lasciò scarse e incerte tracce delle sue attività di carattere religioso: che furono molte. Era cresciuto in quella repubblica oligarchica di Genova dove le fitte ramificazioni di associazioni laicali (le «casacce») svolgevano funzioni di socialità primaria e di reti di assistenza in un territorio unito dai traffici marittimi e finanziari ben piú che da una struttura statale. A lui come promotore di iniziative di assistenza ai poveri, ai malati e ai condannati a morte risalgono alcune tra le piú importanti istituzioni dedite alle opere di misericordia del primo Cinquecento italiano. Domina in queste iniziative un tema fondamentale, quello del divino amore. Ne era stata ispiratrice carismatica Caterinetta Fieschi Adorno, colei che aveva rinnovato nella Genova del Quattrocento il modello di santa Caterina da Siena. Il gruppo di devoti che si era raccolto intorno a lei nella Compagnia del Mandiletto ebbe come promotore proprio il notaio Ettore

Vernazza. Quale fosse l'insegnamento di Caterina lo si può chiedere al *Libro de la vita mirabile et dottrina Santa de la Beata Caterinetta da Genova* pubblicato postumo (Genova 1551) e che aveva un nucleo centrale nel tema del Purgatorio come luogo non di afflizione ma di amore divino per l'anima che si purga delle sue colpe per raggiungere la vita beata con Dio[5]. La questione del Purgatorio era divenuta centrale nella polemica dottrinale dell'età di Lutero e della Riforma, per cui è possibile che la rielaborazione delle idee di Caterina da parte dei suoi discepoli ne risentisse. Tuttavia non si possono avere dubbi sulla ispirazione di fondo che i fedeli di Caterina Fieschi raccolsero dal suo insegnamento: il Dio di cui si sentivano figli era un dio amoroso, che chiedeva ai suoi figli di piantare nei loro cuori il vincolo della carità, quella esaltata in un passo celebre dell'epistola di san Paolo ai Corinzi. Lo spirito della carità doveva tradursi nell'opera per la salvezza delle anime, quelle prigioniere del carcere ultramondano del Purgatorio e quelle che soffrivano negli ospedali e nelle carceri di questo mondo. Come abbiamo visto, al potere divino di entrare nei cuori Caterina aveva chiesto la salvezza dell'anima per un condannato a morte. Il suo esempio dettò alla confraternita segreta del notaio Vernazza il compito da attuare. La segretezza, cosí familiare al mondo dei traffici e degli affari finanziari di Genova, fu la regola per praticare una carità che doveva essere solo il riflesso nei cuori umani dell'amore divino. Fra le compagnie del Divino Amore nate dall'impegno di Ettore Vernazza ce ne fu una particolarmente importante, per il luogo dove nacque – la Roma papale – e per coloro che ne furono i membri: uomini della Curia romana, inseriti nelle corti cardinalizie e nella segreteria pontificia, laici e chierici, che sullo sfondo della sfarzosa corte papale di Leone X si dedicarono a opere di carità e praticarono un rigoroso ascetismo. Lo storico luterano Leopold von Ranke fu colpito dalla scoperta che simili esperienze si coltivassero nel cuore della Roma fustigata dalla predicazione di Lutero e vi trovò qualche analogia con la Riforma protestante. In realtà la strada del perfezionamento spirituale e delle opere di carità andava in direzione completamente diversa da quella di chi affidava la speranza di salvezza di una umanità prigioniera del peccato alla fede nell'efficacia del dono gratuito fatto da Cristo agli uomini con la morte sulla croce. Ma solo col tempo doveva apparire in tutta la sua nettezza la differenza inconciliabile delle due vie, quella della carità e quella della fede: esse

rimandavano a due diverse figure divine, quella del Dio terribile e remoto che predestina la massa umana alla dannazione e quella del padre benevolo che si offre pronto a perdonare ogni colpa.

Le confraternite create o rinnovate dall'impegno di Ettore Vernazza si dedicarono all'assistenza ai malati e ai carcerati, rinnovando la tradizione delle misericordie nel contesto dei drammatici problemi creati dall'epidemia di un male che venne definito «incurabile» e che apparve particolarmente vergognoso e disgustoso: la sifilide. I passaggi delle truppe francesi negli anni delle guerre d'Italia, le folle di ebrei espulsi dalla penisola iberica, il pauperismo conseguente alla rivoluzione dei prezzi furono tra le cause di una emergenza che apparve particolarmente grave e che stimolò i devoti della carità a fare esercizio di quella dedizione al prossimo da curare e da assistere che avevano posto al centro del loro impegno. Ma ancora una volta dall'assistenza ospedaliera come nucleo fondamentale delle opere di misericordia nacque o rinacque quella del conforto ai condannati a morte. Il nome di Ettore Vernazza si lega all'avvio della Confraternita Santa Maria succurre miseris, detta anche Compagnia dei Bianchi della Giustizia: questo il nome dell'associazione che si dedicò a tale attività nella città di Napoli, la piú grande d'Italia e la capitale del regno per il cui possesso si erano accese le guerre d'Italia. Qui mancava ogni forma di assistenza ai condannati: la notizia di un precedente quattrocentesco legato alla presenza in città del celebre predicatore francescano fra Giacomo della Marca rientra probabilmente nel repertorio dell'invenzione della tradizione[6]. L'origine della Compagnia si data dal 1519, quando Vernazza si recò a Napoli insieme al canonico regolare agostiniano Callisto Fornari da Piacenza. I primi capitoli che si conoscono sono quelli redatti nel 1525[7]. Come raccontò in seguito la figlia di Ettore, Battistina Vernazza, il notaio genovese fu colpito dalla condizione di abbandono e di disprezzo in cui i condannati a morte erano tenuti. Abituato alla intensa vita sociale della sua città dove piú dei titoli di nobiltà contavano quelli bancari, Ettore sarebbe rimasto colpito dall'alterigia nobiliare dei signori napoletani che consideravano l'associarsi alle esecuzioni capitali di ladri e assassini «la piú vile» e piú disonorante cosa del mondo[8]. In realtà la compagnia riscosse immediato successo nell'élite sociale e culturale napoletana e vide tra i suoi membri figure appartenenti ad ambienti assai diversi: da un lato, il circolo di Juan de Valdés, dall'altro i

Teatini di Gian Pietro Carafa. Questi gruppi, destinati a dividersi ben presto e a combattersi ferocemente, condivisero negli anni Trenta del Cinquecento la volontà di praticare una fede personale rinnovata. Fu questo l'avvio di una delle piú vitali e importanti istituzioni operanti al confine tra potere politico e religione: attraverso il filtro della rete istituzionale creata dalla Compagnia dei Bianchi di Giustizia dovettero passare da allora in poi le vicende dei mandati all'estremo supplizio, un frammento estremamente rappresentativo della realtà di una grande città.

Napoli era di gran lunga la maggiore città europea del tempo; e il peso specifico di questa grande capitale nel sistema di potere spagnolo in Italia fu decisivo, aggiungendosi al dominio ereditario aragonese della Sicilia. L'influsso dei modelli italiani di vita religiosa portò anche nell'isola all'impianto di una compagnia di giustizia: fu il predicatore francescano Pietro Paolo Caporella a dare stimolo nel 1541 alla fondazione della Compagnia del Santissimo Crocifisso detta dei Bianchi. Il suo primo atto si svolse il 2 maggio dello stesso anno col conforto di due condannati: un gran successo, a detta dei capitoli del 1572, perché «mai mansueti agnelli come quelli andorono alla morte disposti verso del Signore»[9]. Di fatto la Compagnia ascese rapidamente al rango di principale tra le confraternite e godé il privilegio di aprire le processioni solenni.

Ma non fu a Napoli né a Palermo che si fissò la capitale delle compagnie di giustizia bensí a Roma. Fu la confraternita romana di San Giovanni Decollato a esercitare un influsso determinante sugli sviluppi successivi della devozione del patibolo di cui divenne l'istituzione centrale. Per il suo sviluppo fu decisivo il contesto dei conflitti politici e religiosi che si accesero tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento. Il papato fu spinto a riscoprire la risorsa della componente piú propriamente religiosa del potere romano. Se Leone X si limitò a rafforzare il carattere «nazionale» della confraternita restringendone l'appartenenza ai membri della «nazione fiorentina», il passaggio fondamentale che da fiorentina la rese romana fu opera di papa Paolo III Farnese. Fu lui che dette impulso all'associazione conferendole il titolo di arciconfraternita e riconoscendole uno specialissimo privilegio: quello di poter liberare un condannato dalla morte e restituirlo solennemente al pieno possesso della libertà nel giorno della festa del santo patrono[10].

2. *Il potere di grazia.*

Da quel momento in poi i membri della confraternita, oltre alle indulgenze speciali che premiarono la loro attività, poterono fregiarsi di un vero e proprio potere di grazia: era il sigillo che mancava per garantire l'ascesa delle compagnie di giustizia ai livelli piú alti del prestigio sociale. Quello della grazia era un potere dove piú che in ogni altro ambito si esprimeva il carattere supremamente arbitrario dell'autorità sovrana. Il papato, che riscopriva nella gara con la monarchia la riserva fondamentale costituita dal potere spirituale, non aveva nulla da imparare su questo terreno. In quanto titolare del potere temporale lo esercitava con tutta la durezza necessaria attraverso i diversi tribunali di cui disponeva, forte di dottrine giuridiche che riprendevano il modello del diritto romano e di teologi che trovavano pienamente legittimo e fondato sui sacri testi il ricorso alla pena capitale. Quanto alla grazia, era quella divina che veniva erogata dalla Chiesa attraverso i canali dei sacramenti: c'era il battesimo che lavava via il peccato originale e ogni altra colpa, lasciando candida e immacolata l'anima (come i confortatori non mancavano di ricordare ai condannati non battezzati); per i battezzati caduti nel peccato, era al foro della confessione sacramentale che veniva affidata la funzione del perdonare e riconciliare il peccatore. Ma per quanto riguardava la vita terrena, era il sommo pontefice in quanto sovrano assoluto dello Stato della Chiesa che aveva il potere di grazia: era lui che ora lo delegava a un'associazione dedita al conforto religioso dei condannati. Vi si sommavano i due aspetti del potere di chi era sovrano nello spirituale e nel temporale: il criminale-peccatore, pentito e convertito, riceveva il perdono dei peccati e la grazia della vita. Che gliela comunicasse l'associazione di devoti confratelli che aveva interceduto per lui non cancellava quella che restava la «manifestazione estrema di un potere "totale", sui corpi e sulle anime» [11]. Cosí la possibilità di salvare una vita umana riverberava una luce speciale sulla salvezza delle anime e accendeva di speranze le fantasie di tutti i condannati. L'intreccio di temporale e spirituale scendeva qui fino alle radici dell'amministrazione della giustizia: lungo questa strada doveva avvenire anche l'affidamento alla Confraternita della «Pietà dei carcerati» del compito di gestire l'organizzazione delle carceri [12].

Come tutti gli atti e le concessioni papali, anche il privilegio della grazia per quanto definito «perpetuo» fu soggetto alla regola della riconferma nel mutare dei pontificati. Ma rimane il fatto che il piú importante e prestigioso segno del potere sovrano come diritto di vita e di morte nello Stato del papa era stato affidato alla mediazione di una compagnia di devoti e alla protezione di un santo. Non si trattò di un privilegio esclusivo della Compagnia di San Giovanni Decollato dei Fiorentini; nella gara per aggiudicarsi segni di favore anche l'omonima confraternita della nazione dei genovesi riuscí a ottenere lo stesso privilegio sotto papa Gregorio XIII. E un privilegio analogo fu concesso ad altre associazioni di devoti: all'Archiconfraternita della Santissima Madonna della Consolazione lo conferí Gregorio XIII, a quella della Santissima Madonna del Suffragio fu concesso da Clemente VIII [13]. Il modello della erogazione di un potere di supplica al popolo dei devoti si rivelava il piú congeniale a una gestione morbida del sistema delle pene tale da mettere d'accordo le due anime temporale e spirituale della sovranità papale. Ma quello che conta è l'affermarsi di una strategia che doveva caratterizzare il papato di epoca tridentina. Conferendo il potere di grazia a una confraternita, sia pure con regolamenti che ne escludevano certe categorie di reati e gli garantivano l'ultima parola, il papa indicò la strada che doveva essere seguita dai suoi successori, nell'epoca che vide il rilancio e il rafforzamento del papato come potere spirituale.

Quel modello di delega a confraternite per la gestione degli affari della giustizia fece rapidamente scuola. Collegandosi con la confraternita romana diventata arciconfraternita le altre associazioni similari chiesero e generalmente ottennero gli stessi privilegi e le stesse indulgenze. La funzione della giustizia piú violenta si ammantava cosí di sollecitudine paterna e di carità cristiana: l'amore divino per le anime da salvare e l'offerta della grazia papale per i candidati annualmente selezionati dai confratelli ridondavano in devozione e conferivano un risalto straordinario al rito della festa annuale per il santo eponimo.

La lettura del rituale che fu in seguito elaborato e pubblicato a stampa insieme alle altre preghiere e formule liturgiche della compagnia reca la speciale preghiera che il condannato graziato doveva recitare quando, vestito di bianco e accompagnato all'altare da due confratelli, doveva

recitare subito dopo il canto corale del Te Deum e dei salmi; ecco le sue parole:

> O glorioso S. Giovanni Battista conosco esser liberato dalla morte, e condotto qui a nuova vita dalla misericordia del Signor Dio per li meriti vostri, confesso esservi tutto obligato, e per rendimento di gratie infinite pregovi illuminarmi e tenermi sempre vostro devoto servo per far una nuova e meglior vita nell'osservanza delli santi e divini comandamenti e delle sante virtú del Nostro Signor Gesú Christo, con la gratia et aiuto del quale io qui propongo e prometto. Amen [14].

È un modello che ritroviamo diffusamente riprodotto nel funzionamento delle confraternite di giustizia. Da quel momento in poi in mezzo alla moltitudine dei condannati ci fu anche una minoranza di graziati in forza dei privilegi concessi dal papa e ratificati dai poteri politici locali. Il procedimento che periodicamente selezionava il candidato e i rituali della solenne celebrazione conclusiva furono un momento molto importante nella vita di queste associazioni e rappresentarono la manifestazione concreta di una possibilità di perdono che non si limitava all'anima ma rendeva davvero la vita e la libertà a chi ormai ne vedeva imminente la perdita. Era l'eccezione che confermava la regola: o almeno ne velava la violenza sanguinaria riverberando sul potere una luce paternamente misericordiosa.

Se ne fece immediatamente uso nelle città dello Stato Pontificio. A Perugia, duramente repressa dopo la rivolta del sale e privata della libertà comunale, la Confraternita dei Santi Andrea e Bernardino detta della Giustizia si inserí in una tradizione di grazie e perdoni che i legati papali erano soliti concedere nei giorni del Natale e del venerdí santo. Nel registro della confraternita l'elenco dei graziati si apre il giorno di Natale del 1548 con atti rogati dal notaio ser Giovanni Maffani, che fu anche l'autore delle prime istruzioni date alle stampe per il conforto dei condannati [15]. Della diffusione del ricorso al privilegio della grazia fanno memoria le bolle papali che le confraternite aggregate a quella romana conservarono gelosamente nei loro archivi. Prendiamo un esempio a caso. Come tutte le altre anche quella concessa da papa Paolo V nel 1619 alla compagnia di Stroncone nella diocesi di Narni ricordava il canone dei delitti esclusi: eresia, lesa maestà, falsificazione di monete e di bolle papali, assassinio, sacrilegio, sodomia: e precisava come condizione preliminare quella della

pace da ottenere dalla parte offesa [16]. Si tratta di un documento significativo della capacità di diffusione del modello romano per effetto dei privilegi concessi dal papato: in un piccolo comune dello Stato della Chiesa la Compagnia della Misericordia ivi esistente genera per gemmazione una Compagnia di San Giovanni Decollato che richiede l'aggregazione all'arciconfraternita romana per godere degli stessi privilegi. Privilegi numerosi: al potere di intercessione e di grazia si sommava l'erogazione di molte indulgenze spirituali. Il rilancio delle opere di carità tradizionali si legava cosí all'affermazione di quel potere papale sulle anime dei vivi e dei morti che Lutero aveva vigorosamente contestato. Mentre l'Europa cristiana si divideva su questo punto, il papato rafforzava e moltiplicava le forme di diffusione di quelle che si chiamavano popolarmente le perdonanze. Ne venivano premiati tutti coloro che si dedicavano a opere di misericordia. Con la trasmissione di questi poteri e benefici spirituali la rete associativa che univa e premiava i laici devoti dediti alle stesse opere di misericordia si strutturava in una piramide con un vertice romano e un legame speciale con la Roma papale. Quanto fossero ambíti quei privilegi lo mostra la quantità di suppliche che da allora in poi affluirono a Roma e di cui resta un campione significativo nell'archivio dell'arciconfraternita. Ne guadagnava non solo l'importanza della compagnia romana di San Giovanni Decollato ma anche l'efficacia della sua azione nel convertire i condannati, ai quali poteva offrire non soltanto i benefici spirituali dell'aggregazione – cioè le indulgenze a valere nell'aldilà e la sepoltura religiosa – ma anche la speranza di un provvedimento di grazia che poteva arrivare all'ultimo momento. Cosí la vicenda individuale di chi dovette affrontare la morte sul patibolo fu segnata dai riflessi di una battaglia religiosa di portata europea. Da Roma si offrí al mondo cattolico lo spettacolo di una funzione della giustizia piú violenta ammantata di sollecitudine paterna e di carità cristiana: l'amore divino per le anime da salvare e l'offerta del perdono per un condannato ogni anno ridondavano in devozione per il santo eponimo della confraternita e conferivano un risalto straordinario al rito della festa annuale.

È un modello che ritroviamo diffusamente nel funzionamento delle confraternite di giustizia. A parte le incertezze che nascevano quando nel rinnovare il privilegio venivano introdotte limitazioni ed esclusioni per determinati reati, la sua concessione fu di volta in volta un segno del favore

sovrano. La Confraternita di Santa Maria della Morte di Bologna lo ebbe nel 1576 dal papa bolognese Gregorio XIII e se lo vide confermare solennemente dall'altro papa bolognese Benedetto XIV, già confratello della Scuola di conforteria[17]. Nel contesto di una città minore dello Stato Pontificio come Faenza, i rituali che la Compagnia di San Giovanni Decollato detta della Morte costruí intorno a questo evento annuale offrirono un appuntamento cittadino di grande suggestione e di lunga durata mentre ponevano la confraternita al centro di dinamiche sociali e politiche che ne garantivano il prestigio: il rito della «liberazione dalla morte» vi si svolgeva normalmente il 29 agosto, festa di San Giovanni Battista Decollato, e seguiva un percorso identico ma rovesciato rispetto a quello del viaggio verso il patibolo, simboleggiando la restituzione alla vita di chi era ormai entrato nell'ombra della morte. Il condannato veniva ricevuto sulla porta del carcere e accompagnato alla chiesa, dove, liberato dai ceppi e vestito di un candido saio, ascoltava la messa per venire poi condotto alla sede della confraternita prima di poter tornare all'abito normale e alla libertà[18]. Nei documenti residui della confraternita di Ravenna troviamo una memoria della grazia concessa nel 1683 a una infanticida, tale Maria Morigi, e del rito solenne celebrato, quando la donna fu condotta in chiesa accompagnata dal canto dei salmi. In questo caso la cerimonia si svolse nella festa dell'Assunzione: era alla Madonna che si voleva dedicare la donna graziata[19].

Ma non fu solo nello Stato del papa che la grazia venne messa nelle mani di una compagnia di devoti. Intorno a questo privilegio che completava e coronava sul piano sociale le indulgenze spirituali concesse ai confratelli si sviluppò una intensa dinamica di relazioni fra la confraternita romana e tutte quelle che si erano formate o vennero formandosi: farsi concedere un potere cosí prestigioso ed emozionante fu l'obbiettivo che spinse compagnie di giustizia vecchie e nuove a intessere relazioni epistolari e all'occorrenza a mandare delegati dalle sedi periferiche dello Stato della Chiesa e da altre città italiane. Il copialettere cinquecentesco della sede romana offre un repertorio significativo di come si venne instaurando un sistema di relazioni gerarchiche tra centro e periferia, a maggior gloria della Santa Sede. Da Foligno la Compagnia della Misericordia si dichiarava «devota» a quella romana perché aveva ottenuto il privilegio di «rimetter un

bandito capitalmente» e cosí aveva proceduto nella festa del santo dell'agosto del 1567: ma la notizia che un motuproprio di Pio IV aveva revocato quel privilegio li aveva messi in agitazione[20]. E lo stesso motivo allarmava tra gli altri i membri della Compagnia del Crocifisso di Cingoli, come pure quelli della Compagnia del Gesú di Parma[21]. La bolla con cui Pio V riconfermò tutti i privilegi incluso quello della facoltà di liberare un condannato giunse come una gratificazione straordinaria e la conferma del ruolo pubblico che ormai le compagnie di giustizia andavano ovunque assumendo. Ma soprattutto segnalò la speciale supremazia della compagnia romana come colei alla quale conveniva chiedere l'associazione per godere degli stessi suoi privilegi spirituali e temporali. Da allora fu un fioccare di candidature da parte di un fiume di confraternite di piccole e grandi città, tutte determinate a stringere un patto di società che garantisse la partecipazione ai frutti di un tesoro immateriale di valore incalcolabile. Anche per questa via si venne realizzando quello che fu un obbiettivo di carattere generale perseguito lucidamente dal papato della prima età moderna: fare di Roma la città santa della cristianità attraendo e vincolando con indulgenze e privilegi i fedeli dell'intera cattolicità. Quella di Roma divenne cosí l'arciconfraternita, il vertice della piramide, secondo una tendenza alla verticalizzazione e alla obbedienza gerarchica al papato che fu tipica dell'epoca. A Bolsena i membri della Compagnia della Misericordia da poco formatasi per opera di un predicatore cappuccino affidarono allo stesso frate una supplica nella quale si dichiaravano intenzionati a dipendere in tutto e per tutto da quella di Roma, che consideravano «caporale et principale di tutto il Christianesimo». E aggiungevano una frase che rivelava i loro desideri: «Intendemo che la Compagnia di Roma ha de molti et molti privilegii, indulti, et esentione»[22]. Si trattò di un movimento generale che stimolò la formazione di nuove compagnie di giustizia e trasformò le relazioni tradizionali tra associazioni devote orgogliose della loro specificità in una tendenza alla subordinazione e all'imitazione. Quella della Misericordia di San Rocco di Pavia, avendo appreso che la Confraternita di San Giacomo Minore di Piacenza godeva dei privilegi della compagnia romana, si decise a scrivere a quest'ultima per vedere di ottenerli anch'essa[23]. E se poi la sede dove operavano era troppo piccola e priva di importanza perché le si dessero occasioni di avere condannati da confortare o banditi da liberare, questo non impediva che

nascessero ugualmente associazioni determinate a imitare il modello romano, se non altro per averne i privilegi spirituali e le indulgenze. Era questo il caso della Compagnia della Misericordia di Montefalco per la quale giunse a Roma una lettera dei priori della comunità attestante i meriti delle opere pie compiute dai suoi membri: visitavano i carcerati, li aiutavano con elemosine e assistenza nel rapporto con la giustizia, visitavano gli infermi e accompagnavano i morti alla sepoltura: fino ad allora però non si erano fatte esecuzioni («giustitie») e perciò la confraternita non aveva avuto occasione di «confortare e acompagniare condannati a morte», ma i priori garantivano che «quando verrà tal caso che non mancaranno d'usare l'opere di pietà in confortarli et acompagniarli»: dunque ritenevano giusto che si comunicassero anche a loro privilegi e indulgenze[24]. Fu attraverso quelle reti di rapporti che passarono le sorti di chi sperava nella grazia per uscire dalla condizione di bandito. È il caso di un tale Giovanni della Cucipella, un giovane di Montefiascone, che nel 1568 la locale Compagnia della Misericordia segnalava ai confratelli romani perché si incaricassero di ottenere il via libera dal pontefice. Giovanni aveva ucciso un uomo in una rissa cinque anni prima: assalito da un rivale mentre andava «a cantar de notte, come i giovani fanno», aveva strappato la spada all'assalitore e lo aveva ucciso e ora se ne andava «in esilio […] povero anzi mendico»[25]. Ma c'era anche chi mandava informazioni negative sui candidati alla grazia: tale fu la lettera spedita da Cisterna di un Piero Bonaccorsi ostile alla liberazione di un tal Vincenzo Calabrese da Sermoneta che era a suo dire «assassino ladro bufalaro», spia e responsabile dell'uccisione di nove o dieci uomini in una guerra di bande[26].

Si tratta di episodi che mostrano come nella dimensione locale si avviasse prontamente un sistema di raccomandazioni e di confronti e scontri che inseriva le confraternite nel gioco dei rapporti di forza del luogo e nel modello generale della micropolitica di uno Stato il cui signore garantiva lo scambio di benefici e di grazie fra terra e cielo[27]. Ma intanto il potere di grazia anche se limitato da regolamenti restrittivi e soggetto alle imprevedibili variazioni da un pontificato all'altro era qualcosa che rompeva la delimitazione tra l'ambito dell'anima e quello del corpo. Imponeva una almeno embrionale specializzazione e articolazione di competenze a persone dotate di una cultura giuridica accanto a quella

teologica fornita dai padri spirituali e dai predicatori. Risucchiata nella sfera del potere, la confraternita cambiava natura e diventava sempre piú uno strumento dell'autorità che emanava le condanne capitali. A lei si chiedeva la legittimazione religiosa dell'uccisione legale in cambio della concessione del privilegio di proporre la grazia per certi e determinati casi di condanne.

Giustizia e misericordia si incontravano e si abbracciavano, come si leggeva in un passo della Bibbia che fu tra i piú presenti alla cultura cristiana e all'immaginario dell'antico regime. Ma il modo in cui avveniva l'incontro nella realtà degli Stati italiani era completamente diverso da quello che si era affermato nelle monarchie del resto d'Europa. Negli sviluppi della monarchia francese verso la dimensione della sacralità il potere della grazia aveva avuto una funzione centrale: ed era proprio col perdono concesso ai colpevoli dei piú gravi delitti che si era inteso sottolineare la sacralità della figura del sovrano, la sua necessaria appartenenza alla sfera religiosa [28]. Il privilegio pasquale della liberazione di un condannato era il rito di un potere che si presentava come lo strumento di Dio nell'esercizio dell'opera divina per eccellenza. Ma il modo in cui fu interpretato nella realtà diffusa delle confraternite italiane appare molto diverso da quelli che caratterizzavano altre realtà europee. Se c'è una dimensione divina del potere essa si concentra nella sua capacità di donare la vita. Lo si sapeva bene in una tradizione religiosa che si rifaceva al Dio biblico, colui al quale appartenevano «la vendetta e la retribuzione» (*Dt* 32,35; *Rm* 12,19), ma che si fondava anche e soprattutto sulla promessa cristiana del perdono. Esercitare il potere di grazia fu il modo prediletto dalle dinastie regnanti europee per conquistarsi l'aura di rappresentanti di Dio. Il rito del perdono reale che nei regni della penisola iberica si celebrava il venerdí santo riverberava sul sovrano cristiano la gloria divina. L'importanza di questo aspetto dell'esercizio del potere emerge soprattutto nella storia della monarchia francese, che mostrò di averne piena consapevolezza. Il flusso continuo di suppliche che a partire dal primo Trecento vennero sottoposte all'attenzione del sovrano fu incoraggiato e incrementato dalla larghezza dell'erogazione di «lettere di remissione», vere e proprie forme di amnistia totale, non legate a nessuna condizione, anzi spesso utilizzate per estinguere ogni pena e ogni responsabilità proprio per i delitti piú gravi. Nel rapporto diretto che si creava tra i supplici che chiedevano la remissione delle loro colpe e il re che la concedeva si venne

costruendo un'immagine del sovrano come superiore alla legge, titolare unico e assoluto del potere di condannare e di perdonare. Fu attraverso l'esercizio del potere di grazia che il re affermò la sua superiorità rispetto all'amministrazione ordinaria della giustizia e alla fitta rete di giurisdizioni signorili e di poteri locali gravanti sui sudditi. Vi si affermava il principio che il sovrano era padrone assoluto della legge e poteva decretare il perdono di delitti anche molto gravi prima ancora che i giudici avessero trattato il caso.

Si tratta di una vicenda nota e studiata, ma che qui si richiama per suggerire un confronto tra due modelli di esercizio del potere di grazia. Quello che in Francia fu uno strumento fondamentale di affermazione del potere sovrano, nel modello italiano fu invece un privilegio riconosciuto in generale alla religione e in modo particolare alle compagnie di giustizia. I casi fortunati nei quali il condannato riponeva le sue estreme speranze di ottenere la grazia della vita erano tutti dominati dal potere della religione e del clero. C'era la (rarissima) possibilità di fuggire in una chiesa e chiedere di godere del diritto d'asilo. Oppure si poteva avere la fortuna di imbattersi in un sacerdote che portava i sacramenti a qualche malato o morente: e tanto bastava per godere il dono della vita. Meglio ancora se si incontrava un cardinale. Tra i giuristi era nota questa speciale prerogativa dei principi della Chiesa: il cardinale che si fa incontro al corteo della giustizia e pone il suo cappello sulla testa del prigioniero ha il potere di annullarne ogni colpa [29]. Era una possibilità che talvolta si realizzava. A Napoli ad esempio nel 1606 il corteo della giustizia che portava il ventitreenne Tommaso Pandone al luogo dell'esecuzione fu notato da un cardinale che passava in carrozza insieme al viceré. Il cardinale si informò «che concorso di gente fusse quello lí»: e tanto bastò perché il viceré mandasse un uomo a cavallo ad annunciare a Tommaso la grazia della vita, «il che intese l'afflitto mentre se stava confessando» [30]. Possiamo immaginare gli sguardi ansiosi dei condannati mentre spiavano al di sopra delle tavolette dei confortatori qualcuna di queste occasioni. Ma la via istituzionale della grazia era quella che passava attraverso il privilegio delle confraternite locali, costituite come mediatrici tra il delinquente in procinto di venire giustiziato e l'autorità. Ed è dal confronto tra il perdono concesso dal re di Francia e quello erogato dai membri di una compagnia di giustizia che emerge la grande differenza in materia di concezioni della sovranità. Nel primo caso l'onnipotenza divina

riflette la sua luce sulla figura del sovrano: a lui è diretta la supplica che contiene una narrazione ampia e accurata del delitto e al suo imperscrutabile giudizio spetta compiere il gesto che dona vita e perdono a chi meriterebbe la morte. Ne risulta una esaltazione del sovrano come punto di riferimento alto a cui guardava tutta la società francese e speranza estrema per chi rischiava la vita sul patibolo. Il potere di grazia fu l'attributo necessario di una sovranità al di sopra della legge, una eccezione perpetua: anche grazie a essa si venne configurando quella religione dello Stato che caratterizzò la realtà francese fra il XIII e il XIV secolo[31]. Anche il papato medievale pretendeva la somma della sovranità e non solo entro i limiti di uno Stato. Ma nella sua dimensione di sovrano temporale di uno Stato lasciava ai tribunali l'amministrazione delle pene inclusa quella di morte e affidava il privilegio della liberazione graziosa del condannato all'intercessione di una confraternita di laici devoti. Da qui si avviò un meccanismo di propagazione reticolare del privilegio per via di comunicazione a tutte le altre confraternite che si aggregarono a quella romana. Per quanto riguarda la realtà italiana, ne risultò esaltata la primazia di Roma. Al posto dell'assetto disseminato localmente e generato dal basso dell'iniziativa devota dei confratelli, si venne disegnando una struttura piramidale dominata dalla Roma papale. E la base della piramide si allargò attraverso l'aggregazione di confraternite di altre città italiane in cerca dei privilegi dell'arciconfraternita romana. Spettò ai titolari del potere dei minori Stati italiani decidere se rendere esecutivo quel privilegio anche nei loro territori: di fatto non si sottrassero quasi mai al compito. Spicca per differenza il caso di Venezia, repubblica gelosa dei suoi poteri: qui l'aggregazione della compagnia di giustizia locale a quella romana nel 1613 arricchí i confratelli solo delle indulgenze concesse dal papa[32]. Invece a Modena, divenuta capitale del ducato estense con la devoluzione di Ferrara alla Santa Sede, la Compagnia della Morte ottenne fra gli altri segni di un accresciuto prestigio (come il trasferimento della sede nel Palazzo ducale) anche la concessione del potere di grazia. Ne erano esclusi come al solito i crimini gravissimi dell'eresia, della lesa maestà, della sodomia o «peccato nefando» e l'esercizio del brigantaggio[33]. Il primo rito di grazia fu celebrato solennemente nel 1602 con una processione che condusse una infanticida «con la torza in mano per la città, incoronata di fiori»[34].

Chi voglia indagare la formazione dello Stato moderno in Italia dovrà porre attenzione a questo aspetto per capire come e da quali percorsi si venisse formando una realtà multiforme federata sotto il governo papale. Di fatto traducendosi nelle realtà locali il modello romano del conforto assunse forme diverse. Troppo importante e prestigiosa era la funzione della giustizia perché non vi si intrecciassero le ambizioni delle famiglie magnatizie e aristocratiche e non vi si misurasse la capacità di influenza dei poteri centrali. Se ne ha un esempio particolarmente importante nel caso della Sicilia. Qui la Compagnia del Santissimo Crocifisso detta dei Bianchi di Palermo, creata come abbiamo visto nel 1541 e composta di quaranta membri, ebbe una connotazione sociale fortemente aristocratica (i capitoli originali parlano di «gentilhomini et honorate persone»[35]). Quel privilegio di liberare dalla morte un condannato la compagnia l'aveva ottenuto nel 1580 grazie all'intervento del viceré Marcantonio Colonna. Era il segno piú importante e piú ambíto del prestigio goduto dalla compagnia. Esercitato con qualche intermittenza vuoi per distrazione dei nobili confratelli (ad esempio, non ricorre tra il 1710 e il 1720) vuoi per sospensioni imposte dai sovrani, rappresentò il dono della vita per molti uomini e donne siciliani. L'elenco si apre col nome di Giovanni Pietro Sanguigno di Naro, «discorsore (cioè rapinatore) di campagna», graziato nel 1580, e si chiude nel 1820 con quello di Francesco Carollo da Comiso[36]. Come i nobili confratelli gestissero questo loro potere di grazia non è chiaro. Ma è degno di nota il fatto che il privilegio venisse sospeso dal sovrano nel 1790 perché gli era giunta voce che i confratelli se ne spartissero l'uso riservandolo ai condannati dalle corti feudali per strappare alla forca uomini loro: era l'inevitabile deriva del carattere rigidamente aristocratico della Compagnia. Re Ferdinando IV impose che da allora in poi la Compagnia potesse avere solo un potere di proposta: il sovrano avrebbe scelto il nome all'interno di una terna di presentati, dopo avere assunto debite informazioni.

Il rituale siciliano era molto elaborato. La proposta della persona da graziare doveva essere fatta la domenica di Passione. E il rito solenne della grazia concessa doveva essere celebrato il venerdí santo, in memoria della liberazione dai peccati per i meriti della morte e resurrezione di Cristo. Il condannato che si era preparato a morire durante i tre giorni successivi alla comunicazione della sentenza e aveva ricevuto l'eucarestia e l'assoluzione «in articulo mortis» poteva vedersi annunciare improvvisamente dal

Governatore il «biglietto di grazia» concesso dal viceré (che era membro di diritto della Compagnia). Quando il morituro vedeva aprirsi davanti a sé le porte della prigione la sua emozione doveva essere fortissima: i confratelli lo prevedevano e per questo avevano predisposto «conserve cordiali con acqua gelata». Liberato dai ferri ai piedi, partecipava a una cena collettiva: poi i confratelli gli lavavano i piedi, lo rivestivano con camicia, calzoni di tela e «calzetti di seta bianca» e in un rito di rendimento di grazie gli consegnavano le chiavi della prigione e un crocifisso, ammonendolo a «menare vita devota» per ringraziare Dio di averlo liberato da «obbrobriosa morte». Gli mettevano al collo una immagine di Gesú crocifisso e gli consegnavano una torcia di cera accesa, simbolo del fuoco del divino amore. Poi si avviava una processione pubblica che conduceva il graziato al luogo del patibolo: lí una predica doveva elaborare il significato morale di quella grazia che aveva cancellato «quel punto tremendo di dover finire la vita appeso a quel legno». E finalmente dopo un ritorno all'Oratorio e una benedizione sacramentale, il graziato veniva preso in carico dai parenti e ricondotto alla sua casa[37]. Questo era il cerimoniale cosí come lo descrive un registro della compagnia. Come fosse vissuto dalla gente ce lo dice un viaggiatore straniero arrivato a Palermo dalla Germania il 13 aprile 1787. Quel giorno era stato graziato don Giuseppe Stoc di Palermo. Il viaggiatore – Johann Wolfgang von Goethe – era seduto a mensa e stava descrivendo sul suo diario le bellezze dell'isola e le delizie dei cibi e delle bevande. Ma ecco che un clamore di folla lo spinge ad affacciarsi:

> Alziamoci da mensa, andiamo alla finestra! Usciamo in strada! Hanno graziato un reo, come sempre avviene in onore della settimana d'indulgenza pasquale. Una confraternita lo accompagna fin sotto un patibolo eretto per finta; lí, davanti alla scala, deve recitare un'orazione e baciare i gradini, dopodiché vien condotto via. Era un bell'uomo del medio ceto, ben pettinato, in marsina bianca, cappello bianco, tutto bianco. Teneva in mano il cappello, e se gli avessero applicato qua e là dei nastri colorati era pronto per andare a un qualsiasi ballo in maschera vestito da pastore [38].

Innamorato della Sicilia, Goethe scrisse che senza quell'isola l'Italia «non lascia alcuna immagine nell'anima: qui è la chiave di tutto». E tuttavia bisogna ricordare che la chiave di quella scena descritta nel suo diario di viaggio non era siciliana ma romana.

Era stato il nuovo impulso dato alla centralità della Roma papale come capitale del mondo cattolico che aveva creato le condizioni per la diffusione sistematica del modello della confraternita romana negli Stati italiani del tempo. Basta sfogliare il «Libro grande» del Provveditore della compagnia romana di San Giovanni Decollato dei fiorentini per rendersene conto. Qui l'anno di quel giubileo del 1575 che segnò il nuovo protagonismo religioso e politico di un papato rafforzato dall'esito del Concilio di Trento si apre con un procuratore della Compagnia della Misericordia di Castelnuovo, diocesi di Tortona, che bussa alla porta: vuole presentare una supplica di aggregazione per «domandare le nostre indulgenze»[39]. Quelle indulgenze che avevano scatenato la protesta religiosa di Lutero saldavano ora alla capitale romana della Chiesa cattolica i borghi piú remoti della penisola. Il legame politico e religioso con la dinastia sabauda restaurata a Torino e con quella del granducato mediceo di Toscana ebbe il suo riflesso nell'istituzione di quelle che potremmo definire le filiali della compagnia romana di San Giovanni Decollato. A Torino il 5 marzo 1578 venne fondata la Confraternita della Misericordia che doveva conoscere una lunga storia di efficiente presenza nei riti della giustizia penale: favorita dal sovrano Emanuele Filiberto e dai suoi successori, ottenne il privilegio di liberare un condannato ogni anno[40]. L'avevano preceduta quelle di Alessandria, Casale, Vercelli, Cuneo, la seguirono quelle di Savigliano, Bra, Carmagnola, Cavallermaggiore: e prima della sua fondazione era la confraternita di Grugliasco che aveva assunto il compito di accompagnare i condannati al patibolo[41]. Di un anno successiva fu l'omonima confraternita di Chieri, il cui documento di approvazione fu firmato da monsignor Della Rovere il 7 maggio e da Emanuele Filiberto il 20 maggio[42].

Vale la pena di scorrere rapidamente l'elenco dei luoghi di origine delle suppliche inviate alla sede romana per avere un'idea della rete che si venne cosí costituendo[43]. La mappa geografica ha una sua eloquenza: innumerevoli i grandi, piccoli e piccolissimi centri italiani, alcuni cosí piccoli che non è facile rintracciarli nell'elenco delle località tuttora esistenti. Troviamo nomi come Bisignano, Garlasco, Matelica, Norcia, Voghera, Demonte, Monte San Savino, Sondrio, Fossano, Foligno, Tortona, Todi, Trevi, Stroncone, Civitavecchia, Castiglion Fiorentino, Velletri, Grosseto, Fucecchio, Vetralla, Saluzzo. A questi nomi italiani si mescolano quelli di alcune – poche – confraternite di altri paesi: due in territorio

francese (Avignone, Chambéry), due di area ispanica: Santiago di Compostella e Città del Messico. L'arco cronologico abbraccia i secoli XVII-XIX: spesso si tratta di lettere con cui si chiede di confermare e riattivare vincoli preesistenti. È una geografia della devozione che ha un connotato specialmente italiano, con diramazioni esterne nel mondo cattolico. Le espressioni di fervido desiderio e le descrizioni dei compiti svolti abitualmente da queste associazioni portano il lettore davanti al misto di strazio dei corpi e devozione per le anime che costituisce la sacra routine delle esperienze dei confratelli e che li unisce al di sopra del tempo e dello spazio. Sono compiti relativamente uniformi, incentrati soprattutto nella cura della sepoltura dei corpi. Possiamo prendere a campione il racconto dei membri della Confraternita della Beata Vergine del Suffragio di Sondrio nella loro supplica del 1772: il loro «particolare institutto» era quello «di andare a prendere li cadaveri de giustiziati, condurli a dare alli medesimi sepoltura nella loro chiesa, nela quale, oltre un particolar sepolcro per detti cadaveri, hanno anchora […] eretta una cappella dedicata a San Giovanni Decollato dove […] si fanno celebrare infra l'anno delli anniversari ed un gran numero di messe per quelle anime». Quelli di Bisignano allegarono alla loro supplica una lettera dell'arcivescovo di Pavia Bartolomeo Olivati (3 ottobre 1782) dove si precisava che la Confraternita di San Giovanni Battista e Santo Spirito era impegnata nel confortare i detenuti delle carceri pubbliche condannati a morte e che li assisteva fino all'atto dell'esecuzione della sentenza per associarsi poi alla sepoltura dei corpi. La Compagnia della Misericordia di Città del Messico, nel chiedere l'aggregazione con una supplica del 17 agosto 1717, descrisse cosí i suoi compiti: i confratelli raccoglievano i corpi dal patibolo e li portavano alla loro chiesa. Nel caso in cui la sentenza prevedeva lo squartamento dei corpi e l'esposizione dei quarti nei luoghi dove erano stati commessi i delitti, bisognava attendere una qualche festività religiosa per farsi concedere dall'autorità il permesso di raccogliere i quarti e celebrare il funerale nella chiesa di San Francesco. La cura principale era dedicata proprio all'organizzazione dei funerali: una processione «con grandissima quantità di lumi» seguita da «gran numero di popolo» portava il feretro in chiesa e lo collocava su di «un sontuoso tumulo». Seguivano messa e predica. La questione della sepoltura dei corpi squartati impegnava anche la Confraternita di Gesú Nazzareno e Maria

Santissima Addolorata di San Giacomo di Compostella, che però si dedicava anche all'assistenza spirituale al condannato. Cosí risulta dalla descrizione di un caso concreto recente con cui la confraternita spagnola accompagnò la sua richiesta di associazione all'arciconfraternita romana: l'impiccagione di un condannato di nome Emanuele García Sexto, eseguita il 27 aprile 1819. L'alcalde aveva consegnato il condannato ai confratelli che lo avevano assistito fino al momento dell'impiccagione: il corpo era stato successivamente squartato. La confraternita aveva richiesto la consegna dei resti eccettuati dalla sentenza per seppellirli.

Scorrendo questa corrispondenza percepiamo l'affiorare davanti all'osservatorio romano di un mondo di rapporti tra province remote del mondo cattolico unite fra di loro dal vincolo immateriale di una dedizione volontaria all'opera di assistenza ai condannati: opera complessa, che vedeva i devoti confratelli lavorare a fianco del boia e in stretto collegamento con le autorità politiche e giudiziarie. Ma di tutto quel loro lavoro ciò che emerge dalle descrizioni sintetiche con cui le varie associazioni devote chiedevano di essere affiliate all'arciconfraternita romana è la funzione della sepoltura dei corpi o di quello che ne rimaneva dopo l'esecuzione capitale.

Quello che si affaccia da queste carte è un contesto dominato da ripetitività delle mansioni e dei rituali, riposo su di una tradizione antica, conflitti di competenza coi parroci, accese controversie con altre confraternite concorrenti, rapporti non sempre scorrevoli con le autorità civili. L'assistenza alle persone dei condannati sembra ridotta qui all'organizzazione dei riti funebri e delle pratiche devote di intercessione. Non sempre era stato cosí. Alle origini c'era stato un progetto molto piú ambizioso.

[1] *Il diario romano di Gaspare Pontani, già riferito al «Notaio del Nantiporto», dal 31 gennaio 1481 al 25 luglio 1492*, a cura di Diomede Toni, Rerum Italicarum Scriptores, Città di Castello 1908, vol. III, pp. II, 69. Cfr. la nota storico-istituzionale di MICHELE DI SIVO, *Archivio della Confraternita di S. Giovanni Decollato, 1497-1870*, in «Rivista storica del Lazio», vol. VIII (2000), n. 12, pp. 181-225. Il testo è riportato nel volume celebrativo del V centenario: *Arciconfraternita di San Giovanni*

Decollato detta della Misericordia della Nazione Fiorentina in Roma, 1488-1988, Palombi, Roma 1988, pp. 131-33.

[2] ASR, *Confraternita di S. Giovanni decollato (1497-1870)*, registro 26, *Giustiziati nella città di Roma dal dí 5 agosto 1497 al dí 13 luglio 1501*, c. 2*r*.

[3] Cfr. TOMÁS A. MANTECÓN MOVELLÁN, *La Ciudad Santa y el martirio de los criminales: justicia e identidad urbana en la Roma moderna*, in ROBERTO LÓPEZ VELA, MARINA TORRES ARCE e SUSANA TRUCHUELO GARCÍA (a cura di), *Civitas. Ciudades y ciudadanía en la Europa moderna*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, Santander 2013. Ringrazio Tomás Mantecón per avermene offerto la lettura sulle bozze.

[4] *Note storiche […] scritte da D. Fabi*, 1823, ms dell'archivio in ASGD, cred. F, b. 15. n. 6 A. Cfr. VINCENZO PAGLIA, *La morte confortata. Riti della paura e mentalità religiosa a Roma nell'età moderna*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1982, pp. 33-34.

[5] Cfr. la voce «Caterina Adorno» curata da Sosio Pezzella per il *DBI*, vol. XXII, 1977, pp. 343-45. E cfr. D. SOLFAROLI CAMILLOCCI, *I devoti della Carità* cit.

[6] La tesi che si sarebbe trattato della ripresa di una precedente confraternita quattrocentesca è stata sostenuta da padre FRANCESCO SAVERIO DA BRUSCIANO, *Maria Lorenza Longo e l'opera del divino amore a Napoli*, in «Collectanea Franciscana», vol. XXIII (1953), n. 1-4, pp. 166-228. Di contro, la limpida messa a punto di GIOVANNI ROMEO, *Aspettando il boia. Condannati a morte, confortatori e inquisitori nella Napoli della Controriforma*, Sansoni, Firenze 1993, pp. 105-7. Ma tutto il libro è una fondamentale opera di riferimento per questa storia.

[7] Sono riprodotti in appendice al breve e superficiale profilo storico della confraternita redatto da padre GIROLAMO MASCIA, *La Confraternita dei Bianchi della Giustizia a Napoli «S. Maria succurre miseris»*, Convento di S. Francesco al Vomero, Napoli 1972. Ad essi rinvia anche ANTONIO ILLIBATO, *La Compagnia napoletana dei Bianchi della Giustizia. Note storico-critiche e inventario dell'archivio*, D'Auria, Napoli 2004.

[8] I ricordi di Battistina Vernazza sono stati editi da ALFREDO BIANCONI, *L'opera delle Compagnie del «Divino Amore» nella Riforma cattolica*, Lapi, Città di Castello 1914, p. 66.

[9] Cfr. ANTONINO CUTRERA, *Cronologia dei giustiziati di Palermo 1541-1819*, Scuola Tipografica Boccone del Povero, Palermo 1917, p. 6. Sulla storia della confraternita siciliana si sofferma in modo speciale lo studio recente di MARIA PIA DI BELLA, *Essai sur les supplices. L'état de victime*, Hermann, Paris 2011.

[10] La bolla datata 20 gennaio 1540 è riportata in *Arciconfraternita di San Giovanni Decollato detta della Misericordia della Nazione Fiorentina in Roma, 1488-1988* cit., pp. 131-33.

[11] Cosí Diego Quaglioni a proposito della grazia e del perdono concessi nel 1477 dal vescovo di Trento Johannes Hinderbach alle donne della comunità ebraica accusate di corresponsabilità nel presunto infanticidio del piccolo Simone (*Rituali della grazia a Trento nel 1477*, in KARL HÄRTER e CECILIA NUBOLA (a cura di), *Grazia e giustizia. Figure della clemenza fra tardo medioevo ed età contemporanea*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 127-45, in particolare p. 143).

[12] Cfr. VINCENZO PAGLIA, *«La pietà dei carcerati». Confraternite e società a Roma nei secoli XVI-XVII*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1980.

[13] Cfr. MIRELLA MOMBELLI CASTRACANE, *La Confraternita di S. Giovanni Battista de' Genovesi in Roma. Inventario dell'archivi*o, Olschki, Firenze 1971, p. 46. I documenti delle altre due concessioni sono stati pubblicati in appendice al saggio di ALESSANDRO ADEMOLLO, *Le annotazioni di Mastro Titta carnefice romano. Supplizi e suppliziati. Giustizie eseguite da Gio. Batt. Bugatti e dal suo successore (1796-1870*), S. Lapi, Città di Castello 1886, pp. 94-97.

[14] *Psalmi et preces recitandae per confratres Archiconfraternitatis Misericordiae de Urbe, pro gratiarum actione Condemnati liberati dum e carceribus solutus ad Ecclesiam dictae Archiconfraternitatis processionaliter associantur*, s. n. t., p. 8, ASGD (copia in C.b.31.4).

[15] ASPe, *Confraternita dei ss. Andrea e Bernardino, detta della Giustizia*, *Libro delli giustitiati et oblati alla Croce della Fraternita della Giustitia di Perugia*, cc. 77*r* sgg.

[16] È riprodotta nell'appendice documentaria di GIORGIO ANGELETTI, *L'Oratorio e la Confraternita di San Giovanni Decollato a Stroncone*, Edizioni Tyrus, Arrone (Terni) 1994, pp. 87-89.

[17] La bolla di conferma del privilegio reca la data dell'8 agosto 1742, con una successiva dichiarazione del 15 marzo 1746 a chiarimento del fatto che la titolare del privilegio era l'intera Arciconfraternita della Morte. Cfr. *Privilegia a Benedicto XIV…*, in AABo, *Archivio consorziale del clero urbano*, *Conforteria dei condannati*, IX B 3, n. 7. Nel ms n. 83, pezzo 4, della Biblioteca Universitaria di Bologna si legge il resoconto della liberazione dalla morte di Giuseppe Tassinari, nel 1741. La prima a godere della grazia era stata un'infanticida nel 1577 (cfr. ALESSANDRA PARISINI, *Pratiche extragiudiziali di amministrazione della giustizia: la «liberazione dalla morte» a Faenza tra '500 e '70*0, in «Quaderni storici», n.s., vol. XXIII (1988), n. 67, pp. 147-68, in particolare p. 150).

[18] *Ibid.*

[19] *Libro della Ven. Compagnia della Morte di Ravenna*, in ASRa, *Fondo Ospedale S. Maria delle Croci e altre opere pie*, primo deposito, vol. 54, cc. n. n.

[20] Archivio dell'Arciconfraternita di San Giovanni Decollato, Roma, *Registro copialettere per la corrispondenza con le compagnie*, B.18.C, c. 51*r*.

[21] Lettera da Cingoli del 16 luglio 1568, ivi, cc. 54*rv*. E da Parma del 21 sett. 1568, ivi, c. 55*r*.

[22] Ivi, c. 52*v* (lettera del 25 aprile 1568).

[23] Ivi, c. 73*rv* (lettera datata 19 maggio 1574).

[24] Ivi, cc. 51*v*-52*r* (lettera 28 gennaio 1568).

[25] Ivi, cc. 54*v*-55*r*.

[26] Lettera del 18 agosto 1566, ivi, c. 50*r*.

[27] Sulla micropolitica come aspetto tipico dello Stato Pontificio in quest'epoca cfr. WOLFGANG REINHARD, *Paul V. Borghese (1605-1621). Mikropolitische Papstgeschichte*, Anton Hiersemann, Stuttgart 2009.

[28] «L'octroi de la rémission n'est pas le signe que les crimes remis sont banals... Au contraire, parce qu'ils sont graves, leur rémission est tributaire de la charge sacrée que détient le souverain, de sa fonction réligieuse et de la valeur du pardon qui lui sont reconnues» (C. GAUVARD, *«De grâce especial»* cit., p. 64).

[29] G. NEVIZZANO DA ASTI, *Sylva nuptialis libri sex* cit., p. 43. E cfr. SEBASTIANO MEDICI, *Tractatus mors omnia solvit*, Florentiae ex officina Georgii Marescoti 1573, p. 39 («Si reus obviet cardinali»).

[30] ASDNa, *Archivio dei Bianchi della Giustizia*, f. 48, c. 38*r*.

[31] Cfr. ALAIN BOUREAU, *La Religion de l'État. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250-1350)*, Les Belles Lettres, Paris 2006.

[32] Cfr. C. TRAVERSO, *La Scuola di San Fantin* cit., p. 75.

[33] Cosí stabiliscono i *Capitoli per la liberatione del prigione* del 1601 conservati nell'Archivio del Capitolo di Modena (cfr. M. AL KALAK e M. LUCCHI, *Oltre il patibolo* cit., p. 72 e nota).

[34] GIOVAN BATTISTA SPACCINI, *Cronaca di Modena. Anni 1588-1602*, a cura di Albano Biondi, Rolando Bussi e Carlo Giovannini, Panini, Modena 1993, p. 131 (cfr. M. AL KALAK e M. LUCCHI, *Oltre il patibolo* cit., p. 128).

[35] Cfr. A. CUTRERA, *Cronologia dei giustiziati di Palermo 1541-1819* cit., p. 6.

[36] *Ibid.*, p. 35. Un sintetico ma efficace quadro dell'evoluzione dell'amministrazione della giustizia in Sicilia è offerto da FRANCESCO FIGLIA, *Giustizia e società in Sicilia tra il Cinquecento e il Settecento. Il vescovato di Cefalú*, Offset Studio, Palermo 2003, pp. 1-19.

[37] A. CUTRERA, *Cronologia dei giustiziati di Palermo 1541-1819* cit., pp. 32-34.

[38] JOHANN WOLFGANG VON GOETHE, *Viaggio in Italia* [1817], trad. it. di Emilio Castellani, Mondadori, Milano 1976, pp. 280-81. Il nome del graziato è riportato da A. CUTRERA, *Cronologia* cit., p. 43.

[39] ASR, *Confraternita di S. Giovanni decollato (1497-1870)*, busta 6, reg. 10, c. 1*v*.

[40] In seguito aumentati a due: cfr. GIACOMO BRACHET CONTOL, *La Confraternita di San Giovanni Battista Decollato o della Misericordia, cenni storici*, in *Arte, pietà e morte nella Confraternita della Misericordia di Torino*, Arciconfraternita della Misericordia, Torino 1978, pp. 11-38. Il regolamento dell'Oratorio e altro materiale dell'Arciconfraternita è stato dato in deposito all'Archivio di Stato di Torino per il riordino. L'archivio possiede anche un «Liber mortuorum» con l'elenco dei condannati assistiti dal 1701 al 1864; ivi un altro registro dei morti, piú schematico e in ordine alfabetico, dal 1682 al 1852. Una rapida lettura dei reati è proposta da ALBERTO LUPANO, *«Non iscompagnar la giustizia dalla misericordia». Aspetti penalistici nei territori sabaudi e subalpini d'età moderna*, in MARCO CAVINA (a cura di), *La giustizia criminale nell'Italia moderna (XVI-XVIII sec.)*, Pàtron, Bologna 2012, pp. 91-127, in particolare pp. 114-16.

[41] Cfr. *ibid.*, p. 13, che rinvia a GIUSEPPE MARTINI, *Storia delle confraternite italiane con special riguardo al Piemonte. Studio di storia del diritto ecclesiastico italiano*, Franchini, Torino 1935.

[42] Cfr. ANNA PAOLINO, *Istituzione e atti dei primi cento anni (1577-1678) della Confraternita della Misericordia di Chieri*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», vol. LXXIX (1981), n. 2, pp. 623-44.

[43] ASGD, busta C. a. 8, *Lettere memoriali e attestati delle compagnie aggregate*, cc. n. n.

Capitolo diciassettesimo
Ragionare nel braccio della morte. Nascita e sviluppo delle arti del confortare

A partire dalla seconda metà del Quattrocento una rete sempre piú fitta comincia a coprire la penisola, si dirama oltre i confini politici e geografici degli Stati italiani. Se mettessimo insieme i numeri delle compagnie «strette» nate all'interno delle misericordie preesistenti raggiungeremmo cifre considerevoli. Ma l'importanza del compito che svolgevano non si misura sul piano quantitativo. Sono dei laici, di sesso maschile, appartenenti almeno in parte al mondo delle professioni intellettuali. Sono attirati dall'esercizio di una conquista speciale, quella delle anime, in nome della quale debbono rischiare l'insuccesso davanti alla folla degli spettatori e alle autorità pubbliche. L'orizzonte dell'opera di carità era venuto modificandosi. Agli inizi trecenteschi si concentrava nella presenza al rito della giustizia per confortare religiosamente il condannato e garantirgli la sepoltura del corpo dopo l'esecuzione. C'era allora una distinzione dell'ufficio della pietà cristiana dal potere di condannare che rasentava la contestazione. Invece un secolo dopo vediamo emergere nelle confraternite di giustizia un ruolo politico e sociale nuovo: quello di tutelare la pace sociale e di sostenere il potere politico. È una svolta che porta a una trasformazione dell'assetto interno insieme a una crescita del prestigio pubblico e del potere di queste associazioni. Alla metà del Quattrocento si infittiscono i segni del nuovo prestigio che circondava il ruolo di confortatore. Guardiano del passaggio dalla terra al cielo, affidatario del compito delicato e difficile di trasformare in tempi rapidi il nemico della legge e dell'ordine in uno spirito pacificato e protettivo, si vede caricato di un impegno tanto onorevole quanto oneroso. Quello che ci vuole non è piú la semplice carità di laici espressa col canto delle laude e dei salmi. In lui si incontrano la vendetta di un potere terreno inesorabile e il perdono di un Dio pronto a risarcire ogni sofferenza. Bisogna saper rispondere a

interlocutori diversissimi, sciogliere dubbi, ricostruire in poche ore un orizzonte di convinzioni e pratiche cristiane quasi cancellato. Uomini come Andrea Viarani e Pietro Paolo Boscoli richiedevano interlocutori all'altezza della loro cultura e dei loro sentimenti. Ma li richiedeva anche il barcaiolo del Po Piero da Codigoro, condannato a morte a Ferrara nell'agosto del 1495: dopo aver finto all'inizio di «essere stramortito» per non ascoltare i confortatori, resistette senza cedimenti all'invito a confessarsi, dicendo: «Che volite che io dica, io non ho peccatto» (era stato condannato per assassino e ladro). «Cenò molto bene» e dopo cena per non ascoltare i confratelli «finse essere dormentato». Lo impiccarono alla finestra del Palazzo comunale: e «el corpo suo fu getatto nel Po per escha de animali, come lui meritava»[1]. Un fallimento: ma fu importante per la città la sanzione religiosa dei confratelli che lo dichiararono posseduto dal demonio. Quando quella sanzione mancava se ne avvertiva la mancanza. Non per niente un cronista cittadino segnalò come eccezionale il caso di un'esecuzione sommaria ordinata da Ercole I d'Este nel 1488 senza coinvolgere la confraternita[2]. La disciplina cristiana del rito di giustizia era particolarmente importante per un potere come quello estense che nell'assumere forme statali andava in cerca di legittimazioni sacrali fino a inventare il culto di una «santa viva» e delle sue stimmate. Piú in generale, nell'Italia dei piccoli Stati il rito della morte per via di giustizia divenne un appuntamento atteso, un momento essenziale della educazione di cittadini in via di diventare sudditi e di cristiani chiamati a diventare «fedeli». Da qui la necessità di prepararsi. Lo si fa nelle periodiche riunioni con la lettura dei capitoli della Compagnia, tradizionale esercizio di perfezionamento spirituale. Ma quello che aspetta coloro che saranno estratti a sorte per la «funzione» è l'incontro con colui che viene chiamato «il paziente» o anche «l'afflitto»: di lui non si sa niente, prima, salvo il nome, l'età, il sesso, il delitto. Difficile immaginare le sue reazioni: e la notte da passare con lui sarà lunga. Come confortarlo? E come rispondere alle sue domande quando si cercherà di convincerlo che lo aspetta un'altra vita migliore di quella che gli verrà tolta? A questo si rispose con una riflessione intensa e concentrata che si depositò nelle istruzioni interne ma finí col trovare posto, anche grazie alla stampa, in un genere letterario nuovo, fecondato dall'esperienza.

I consigli sommari dei capitoli delle confraternite vennero riformati ed elaborati con istruzioni piú precise. Ma la «funzione» esponeva a incontri

sempre diversi e a domande imprevedibili. Non bastavano piú l'invocazione corale delle litanie e il canto dei salmi. Era un problema di raffinamento intellettuale e di divulgazione simile a quello che si era presentato sul terreno della confessione, il sacramento che aveva un ruolo fondamentale nei riti del patibolo. Qui la risposta era stata la scienza dei casi: la sistemazione della teologia morale di scuola in somme di casuistica in latino offrí istruzioni adeguate ai frati, specialisti universali ormai per quel sacramento, mentre brevi confessionari in volgare aiutavano i laici a imparare che cosa dovevano dire e come praticare la «Medicina dell'anima» (come la chiamò l'arcivescovo di Firenze, il domenicano Antonino Pierozzi, nel testo composto per i semplici sacerdoti ignoranti di latino). Il confessore, secondo Innocenzo III, era giudice delle colpe e medico delle ferite dell'anima. Medicare le anime fu il compito che si assunsero gli specialisti del settore, coloro che dovevano insegnare come rassicurare e guidare i morenti negli ospedali o nei loro letti: quello era il momento di seminare speranza e fiducia nell'efficacia del pentimento e del perdono. Le «arti di ben morire» cosí come i confessionari che aiutavano a risolvere in breve l'obbligo del precetto pasquale dovevano far apparire a portata di mano la cancellazione delle colpe e agevolare in ogni modo il pagamento delle pene: la pratica delle indulgenze andava dilagando e di lí a poco avrebbe dato motivo di ribellione teologica a un giovane monaco agostiniano tedesco. Non era solo questione di soldi: è vero che le elemosine e le donazioni per cause pie avevano gran parte nella dinamica dei perdoni ecclesiastici. Ma quella società in rapido cambiamento che popolava le ricche città mercantili, esposta ai rischi di viaggi e avventure d'ogni genere, chiedeva delle vere e proprie cambiali da incassare nel regno dei cieli: le lettere di indulgenza e le concessioni di poter essere assolti da ogni peccato in caso di pericolo di morte erano la risposta a una insicurezza che si manifestava nel moltiplicarsi di rimedi magici – brevi, abitelli, scongiuri – e che riempiva di clienti e di curiosi le celle di donne e uomini in fama di santità.

La condizione del condannato a morte era quella che riuniva in sé le forme estreme del pericolo piú angosciante per la normale umanità: quello di morire all'improvviso, senza avere il tempo di saldare i conti dell'anima. Perché la questione era questa: la confessione e l'assoluzione dai peccati aprivano il percorso della penitenza e del risarcimento del male fatto con

opere buone, restituzioni del maltolto, cancellazione di ogni traccia di odio e di inimicizia dai rapporti umani. Di questo bisognava parlare con chi, gravato dal peso dei suoi delitti, era però nella condizione di non avere piú altro tempo per riparare al male fatto. D'altra parte in questo caso il morituro aveva già trovato un giudice sulla sua strada. Quello di cui aveva bisogno era il medico capace di consolarlo e curare le ferite che si erano aperte, preparandolo ad affrontare il secondo giudizio, quello di Dio.

Il caso era estremo ma nello stesso tempo riuniva e concentrava i problemi di ogni cristiano; da qui il fascino che esercitò sulle menti non solo dei teologi e canonisti di mestiere ma anche di semplici laici. Nacque da qui un nuovo genere letterario dove confluirono i moduli della letteratura delle consolazioni e delle arti di ben morire. E proprio nel momento d'avvio di questo filone ci imbattiamo in quello che ne fu il capostipite e l'insuperato modello, il testo che, nell'accogliere la tradizione medievale dell'opera di misericordia impersonale e collettiva, dette voce alle nuove esigenze di penetrazione psicologica, dialogo personale e capacità di commuovere e di persuadere. Si tratta di un manuale composto a Bologna, in anni imprecisati del secondo Quattrocento, al servizio dell'opera della Scuola dei confortatori, la nuova associazione assurta subito al vertice della ritualità religiosa cittadina. È qui che fu concepito e realizzato il compito di mostrare come si potesse parlare a un condannato a morte e guidarne i pensieri sulla via del distacco dalla vita, del perdono e dell'adesione ai decreti imperscrutabili di Dio con spirito fraterno. L'anonimato di devozione ha lasciato nell'ombra l'identità dell'autore: o meglio degli autori dei due testi che costituiscono la prima e la seconda parte dell'opera, diversi per stile e con un secondo autore determinato a differenziarsi in modo esplicito[3]. La sicurezza con cui la prima parte dell'opera – il *Libro de la vita beata* – affrontò problemi teologici allora molto discussi come quello della dipendenza dei casi umani dalle congiunzioni astrali ha fatto ipotizzare la penna di un religioso, forse il padre spirituale della confraternita bolognese per la quale il testo fu composto. Un indizio in tal senso è offerto dalla copia ferrarese: una attestazione del copista Niccolò Mascarin datata 1478 attribuisce il *Libro de la vita beata* all'agostiniano Cristoforo da Bologna (1380 circa - 1450) che l'avrebbe anche tradotto in volgare[4]. La seconda parte ha carattere pratico e si occupa del compito di istruire i confortatori sul da farsi momento dopo momento nelle ore che

dividevano l'annuncio della sentenza della pena dalla sua esecuzione: potrebbe esserne stato autore uno dei laici che componevano la Scuola[5]. L'opera si completò con una raccolta di laude e di poesie spirituali di varia origine (tra cui quelle di Andrea Viarani): cosí l'unione di teologia, norme pratiche e liturgia composero il disegno completo di una speciale arte del ben morire proposta per lo studio della Scuola dei confortatori.

1. *Conforto spirituale: i principî.*

Restando per ora ignoto l'anonimo o gli anonimi autori di un'opera indubbiamente di notevole fattura, il lettore deve comunque registrare uno stacco, una differenza oggettiva tra il primo e il secondo testo. E quella che possiamo definire l'istruzione spirituale vera e propria è l'opera di un autore non certo dozzinale, capace di usare il volgare con maestria e di infondere nelle sue pagine una forza persuasiva mista di dolcezza e dotata di grande efficacia: l'esito è un testo che appartiene di diritto alla migliore tradizione della letteratura religiosa in volgare del Quattrocento. Il successo di lettori, che fu immediato, ne sancí il carattere di manuale d'uso corrente: adottata da parecchie confraternite di misericordia, l'opera fu riprodotta in molte copie per utilità delle compagnie dei confortatori dell'Italia centrosettentrionale, da Bologna a Ravenna, da Ferrara a Padova a Genova. Dell'origine bolognese si perse memoria. La copia «ad uso» dei confratelli di quella genovese fu copiata dall'originale nel secondo Quattrocento e si apre con un elaborato capolettera che mostra due confortatori alla grata di una prigione davanti al condannato[6].

Era, come si intitolò la redazione bolognese del manuale, «la forma e 'l modo come se debbeno ordinare et disporre quelle persone che deno andare a confortare et a consolare le persone iudicate a morte» (tav. 7)[7]. Di fatto, il testo che dette cosí efficace espressione ai sentimenti di chi si impegnava nell'opera di misericordia rimase strettamente legato alla funzione per cui il suo autore lo aveva scritto: formare e guidare i pensieri che chi faceva quell'opera doveva pensare per svolgere bene la sua opera. L'autore non voleva gloria letteraria e non la ebbe. Quello che fu il primo e piú alto esempio di un incipiente genere letterario circolò solo manoscritto e soltanto all'interno del circuito delle confraternite di giustizia. Un caso

singolare, se si pensa a come la letteratura delle istruzioni per la confessione, filone concorrente e in parte accolto anche nel genere letterario di cui parliamo, trapassò immediatamente dal manoscritto alla stampa appena fu disponibile la nuova tecnica. Invece questo testo, che ne costeggiava i margini, rimase manoscritto per secoli e solo gli studi storici del nostro tempo lo hanno portato alla stampa quando ormai la scomparsa di quelle confraternite e la dispersione dei depositi manoscritti ne stavano cancellando le tracce. Tanto a lungo ha funzionato la norma generale che tutelava i segreti del mestiere nelle associazioni corporative e quella speciale che gli statuti delle confraternite ricordavano ai loro membri. La diffusione delle copie manoscritte nel secondo Quattrocento sta a testimoniare un interesse sollecito e diffuso che si aggiunse alla cura dedicata dalla Scuola di Bologna a quello che ne fu considerato un glorioso prodotto e uno strumento fondamentale. Questo è un fatto singolare che merita una spiegazione.

La sopravvivenza di canali di circolazione manoscritta anche nell'età della stampa è un fenomeno ben noto. Per esempio, nell'epoca della Riforma e della Controriforma il manoscritto fu il veicolo di una propaganda religiosa che cercava cosí di sfuggire ai divieti e ai controlli ostili. In generale, la comunicazione per via di manoscritti nell'età della stampa caratterizzò circuiti speciali di poteri e di saperi riservati. Nel caso del trattato o manuale bolognese è il censimento delle copie che indica i percorsi seguiti dalla diffusione dell'opera.

Le quindici copie manoscritte che ci restano furono redatte tra Quattrocento e Cinquecento e non per uso personale ma per l'utilità di altre compagnie di giustizia: la loro diffusione disegna una mappa delle relazioni confraternali dell'Italia centrosettentrionale che da Bologna si irradia in molte direzioni[8]. Nell'economia religiosa che governava le reti delle associazioni laicali la concessione di questo libro perché venisse copiato e fatto proprio da altre aggregazioni aveva un significato preciso: moltiplicare la produzione di quella speciale mercanzia che era costituita dalle anime da salvare. Copiato e trasmesso da una confraternita all'altra, il manuale fu l'oggetto intorno al quale si raccolsero per secoli membri di confraternite variamente dislocate nelle città dell'Italia settentrionale. Il fenomeno associativo e l'importanza della funzione si rispecchiano nell'eccezionale

fortuna di un'opera che attraversò l'intera età della rivoluzione della stampa senza lasciarvi traccia.

Quello che ne impediva una divulgazione all'esterno era il segreto che copriva l'opera dei confratelli secondo la norma evangelica del non esibire le proprie opere buone. Ma l'antico argomento fu presto rielaborato e complicato da considerazioni relative alla realtà di poteri e di saperi acquisiti dalle compagnie di giustizia nel mondo cittadino: una realtà tale da conferire ai loro membri un posto di rilievo nella considerazione sociale. Era ben per questo che il primo avvertimento che si leggeva nel manuale metteva in guardia dal fare quell'opera

> [...] per alcuno respecto de gloria, o de pompa mondana, o sí per essere tenuto bono da la gente del mondo, o sí per alcuno despresio del proximo, o sí per alcuno guadagno temporale, o sí per essere portato in bocha, o per essere laudato, o per dovere sapere li secreti o facti de quelle persone, o sí per vendeta, o per malivolentia, o per parte o per precio [9].

L'elenco delle «cattive ragioni» propone un ritratto del mutamento intervenuto nella realtà delle compagnie di giustizia. L'umile e disprezzato compito di associarsi alle esecuzioni si era trasformato in un ufficio di grande importanza, per il quale si era «laudati» e dove si potevano conoscere i «secreti o facti de quelle persone». Nel dialogo con persone a cui restavano poche ore di vita si ricevevano confidenze e si svelavano vicende che facevano del confratello coperto dalla veste della confraternita una specie di confessore laico.

Ma nel mutare della considerazione sociale e nel crescere del prestigio la voce dell'anonimo porta l'eredità della piú alta tradizione dello spirito di misericordia per i condannati. A questo si ispira la serie degli avvertimenti su come il membro della Scuola deve disporsi ad affrontare il suo compito. Fondamentale fra tutti è la carità, nel suo duplice aspetto di amore di Dio e del prossimo. E l'obbiettivo è quello di guadagnare l'anima che rischia di perdersi. L'immagine che sorge spontanea è degna di una città e di una cultura mercantile: «Considera bene che in questo acto tu doventi mercadante del cielo, cioè tu guadagni a Dio, mediante sempre la sua gratia, mercadantia nova, cioè l'anima del tuo fratello». Una mercanzia specialissima, che rende il confortatore degno di stare «cum li angeli de

Dio»: dovrà prepararsi per questo con preghiere, confessione e comunione, sobrietà del cibo e del bere. Poi si avrà l'incontro col condannato. A cui bisognerà ricordare che quel che gli accade fa parte dei misteriosi disegni di Dio, perché è Lui che «permette e lassa per diversi modi, per diverse vie e per diversi stradelli e sentieri correre al palio de la varia e diversa morte» [10]. «Grande e secreto el iudicio di Dio»: ci pensi chi sta per affrontare la morte. La vita è nelle mani «de la predestinatione de la providentia et ferma sententia di Dio». Consideri «quante sono et èno state e serano le generatione, li popoli, le natione e persone» a cui Dio fa correre quel palio della morte. Quello che sta capitando al fratello cristiano in attesa della morte può capitare a tutti: «a gran signori, a gran maestri, a gran principi, a gran baroni, a conti, a cavalieri, a doctori, a merchadanti, et a diverse generatione de gente, a grandi, a piccoli, a gioveni, a vechi, a sani, a infirmi, a richi, a poveri, a savi e non cussí savi, a gentilhuomini, a cortesani, a artesani, a forastieri et a terreri». È una visione ricca del mondo, della storia e della società in stile alto e appassionato, di solenne e commossa oratoria dove il discorso tende a prendere l'andamento ritmico e iterativo di una litania. Il mondo è pieno di avversità e di persecuzioni. Mediti il condannato il modello della Passione di Cristo, l'«agnello immaculato», che pure «se lassò tanto male tractare, cioè prendere e ligare, battere e flagellare, dare sguanciate e sputachiare, illudere e vessare, vellare la faza et infangare, tirare li pilli et incoronare, vestire de veste biancha e destrazare, cridare in testa e biastemare, mettere in croce e conficare, e sopra tutti gli altri despregiare» [11]. Piú avanti proporrà l'esempio dei santi e dei martiri che aspettano in Paradiso l'anima del condannato: e ne ricorderà le sofferenze, i tormenti e le morti ignominiose. Sopportare le pene anche se non si ha nessuna colpa è fare come i martiri: cosí si raggiunge la salute dell'anima. Ora, l'anima è come la candela dentro la lanterna del corpo: se si salva l'anima anche il corpo tornerà a risplendere come la lanterna che ha la candela accesa. Questo legame tra anima e corpo percorre tutto il testo: è un'attenzione all'unità della persona dove troviamo un senso potentemente realistico dell'individuo, che si perderà negli sviluppi successivi del genere letterario. Lo si trova anche nel modo in cui viene esposto il nodo centrale del trattato, quello del perdono. È questa «la prima e sancta regola», il dovere di perdonare per tutte le ingiurie ricevute e per quelle che si riceveranno da ora in avanti. La parola di Cristo riportata dal Vangelo (*Mt*

18,35) è chiara: «'l perdonare dele offese è a noi comandamento». Né basta perdonare le offese: bisogna «pregare Dio per coloro che ce hanno offeso e che ce offenderanno» [12]. Il non perdonare «non giova», molesta l'anima, fa male al corpo. «Tu sai bene che colui che non perdona non è ben ordinato né tranquillo né reposato»: per questo non potrà salire al regno celeste «dove è il tempio de pace e tranquillità». È la regola fondamentale che governa il rapporto di reciprocità tra creatura e creatore, «sí che se tu non perdoni a li tuoi inimixi, cussí Idio non perdonarà a ti». Dio perdonerà se a lui il peccatore si rivolgerà dicendo: «Dolce Signor mio, non guardare a la multitudine di mei peccati, che sonno piú che non è l'arena del mare e le stelle del cielo et le gozze de la piovia; piú tosto guarda a la tua misericordia et a la tua immensa pietade, a la tua dolceza et a la tua grandissima benignitade» [13]. Seguono le regole per fare bene la confessione dei peccati e ricevere il sacramento eucaristico: dove si apprende che la pratica di concedere la comunione ai condannati era abituale. Ma la presentazione dei sacramenti è fatta in termini non frateschi né preoccupati di conformità alle regole canoniche. È il modo in cui si ricevono i sacramenti che conta. Non serve preparare il ventre, dice l'anonimo citando indirettamente Agostino: per spiegare come ci si debba accostare al sacramento qui si evoca la redenzione di Cristo e si stimolano gli affetti con immagini di intenso misticismo. Dall'alto dell'emozione sperimentata col sacramento si potrà affrontare la prova della pubblica esecuzione, «le vergogne facte in le publiche giusticie». Il condannato dovrà pensare a quelle affrontate da Cristo e cosí non soffrirà la vergogna del mondo quando sentirà suonare la campana dell'Arengo e affronterà la folla. Il demonio gli suggerirà di dire qualcosa in propria difesa: ma non dovrà farlo, non solo perché sarebbe cadere in una tentazione diabolica ma anche perché sarebbe inutile: sappia che se le «excusatione valesseno, che molti e molti campariano». E dunque, anche se davvero il condannato fosse nel giusto e venisse a torto mandato a morte, tenga per sé le sue ragioni: gli varranno come merito nella vita eterna. A partire da questo consiglio sul comportamento da seguire nell'ultimo percorso verso il patibolo, l'autore concentra l'attenzione del suo lettore sulla descrizione dell'altro mondo, su quello che darà il titolo alla versione ferrarese – il *Libro de la vita beata*. Si descrive la visione della Trinità, della Madonna, delle gerarchie angeliche, dei patriarchi e dei profeti, di quel san Giovanni Battista che «fu decapitato

e sparse el suo sangue per dire el vero, e non per sua colpa»[14]. Martiri, dottori, confessori, vergini, sono elencati per introdurre alla descrizione della vita del Paradiso: là «desiderio senza bisogno», canti e suoni dolcissimi e continui, non come qui dove «anchoi [oggi] se canta e domane se piange, anchoi se balla e domane se sbatte». E questo è ciò che attende chi muore nella giusta disposizione: perché è volontà della divina giustizia «che l'anima eternalmente debbia vivere e stare cum quella intentione e cum quella dispositione cum la quale la se parte de questa vita»[15].

In questa dottrina trova la sua forma finale tutta l'argomentazione dell'autore che a questo mira e che per soprammercato vi aggiunge una confutazione puntigliosa e insistita del determinismo astrale. Era, secondo lui, «un errore, in lo quale molte persone scapuzano», una dottrina eretica molto diffusa. E che lo fosse non ci sono dubbi: la rinascita del paganesimo antico aveva portato con sé la diffusione dell'astrologia, lo studio dello zodiaco, la pratica delle geniture e degli oroscopi; le corti italiane e le università avevano aperto le loro porte a chi si occupava di queste cose, nonostante la reazione ostile dei teologi e le condanne della Chiesa. E la cosa aveva una indiscutibile importanza per chi doveva sostenere l'idea della provvidenza di un Dio paterno e benevolo davanti a condannati all'estremo supplizio. Non che ne mancassero le ragioni. La tesi che le circostanze della morte fossero determinate dal «pianeto sotto el quale le sono nate» dovette avere una sua popolarità nell'ambiente delle carceri e dei patiboli: estremo rifugio davanti all'irreparabile, la scienza egizia degli astri offriva una via d'uscita alla disperazione del condannato. Alla passività del determinismo astrale il teologo opponeva una dottrina del libero arbitrio umano tale da limitare la stessa onnipotenza del Dio cristiano: il quale diventava piuttosto un notaio che un giudice supremo. A lui spettava esclusivamente il compito di registrare un punto solo di tutta la vita e di tutte le opere e i pensieri di una vita: l'intenzione e la disposizione «cum la quale la se parte de questa vita».

Se a predicare questa dottrina fu un eremitano agostiniano, come afferma la tradizione che attribuisce il testo a un Cristoforo da Bologna, saremmo davanti a un caso piuttosto singolare. L'Agostino della polemica antipelagiana era stato di tutt'altro avviso. La lunga tradizione dell'idea e della pratica cristiana di «conversione» aveva fatto leva sulla combinazione della grazia divina e del libero arbitrio umano, mescolati in misure variabili.

Dietro il modello di san Disma, il «buon ladrone» del racconto evangelico, si erano avanzate tante storie di pentimenti in fin di vita[16]. Domenico Cavalca aveva raccolto nel suo *Leggendario dei santi* il racconto edificante del brigante pentito e immediatamente accolto in Paradiso e dell'eremita che aveva perduto *in extremis* un patrimonio di buone opere e di penitenza. E Jacopo da Varazze aveva raccontato come per san Disma la vergogna della croce si fosse trasformata all'improvviso in gloria: «Pur essendo allora la croce una grande infamia, è ora segno di grande gloria»[17]. Tutti questi precedenti sono come tanti rivoli che si incanalarono nell'alveo della dottrina del perdono, diventata il fondamento dell'esercizio del conforto patibolare nelle città italiane. Come sulle piazze dei mercati si formava il prezzo delle merci e si fissava il cambio delle monete, cosí sullo scenario pubblico delle esecuzioni il «mercadante del cielo» acquistava la conversione finale e la domanda di perdono del condannato pagando con una lettera di cambio valida – a suo dire – nel regno dei cieli.

2. *Consigli e casistica.*

Guadagnare «mercantia nova» è l'obbiettivo al quale mira anche il secondo libro del manuale bolognese. Qui si riprende il progetto di insegnare modo e forma del confortare, ma ci si discosta esplicitamente fin dall'inizio dalla proposta elaborata e ampia dell'autore della prima parte. Pratico e concreto, questo secondo libro pone l'accento sulle condizioni e sui comportamenti per rendere efficace il conforto. Bisogna raggiungere un obbiettivo preciso e per questo è necessario prevedere tutti i possibili ostacoli da evitare. Si dovrà porre continuamente il condannato davanti al bivio di una scelta determinante per la sorte della sua anima: e lo si farà soprattutto nel momento finale del percorso, davanti al patibolo. È qui che bisognerà dirgli: «Te recordo che cum quella disposicione che se partirà l'anima dal corpo, cum quella la starà eternalmente»[18]. La «disposicione» dell'anima che esce dal corpo dovrà essere di accettazione della condanna e di perdono scambievole, da chiedere e da offrire: deve essere costruita fin dalle prime mosse e protetta fino all'estremo, quando il confortatore si inginocchierà al livello del ceppo dove si sta per tagliare la testa o si inerpicherà lungo la scala che porta alla forca. Ma perché il consiglio sia

accolto bisogna costruire le condizioni per ottenere l'ascolto, nella difficilissima condizione in cui il dialogo si svolgerà. L'autore si rivolge ai suoi «compagni» e li invita a far proprio nel dialogo col condannato uno stile semplice, «senza alcuna reputacione de iactancia o vanagloria». Vanagloria e iattanza erano il rischio della speciale condizione sociale dei confortatori nella città. Se in tanta parte d'Europa il contesto del patibolo era ritenuto di per sé infamante, qui vergogna e disonore sono del tutto assenti dalla prospettiva di chi si avvia col saio di penitente dietro il corteo della giustizia. Al contrario, i figuranti del rito omicida debbono guardarsi dal fare esibizione sfacciata di orgoglio per quello che fanno. Con questa premessa, l'autore elenca i consigli opportuni a ogni tappa del percorso di morte, dal momento della sentenza a quello dell'esecuzione: bisogna in ogni istante trasfigurare i momenti di vergogna e di sofferenza in una prospettiva di gloria e di godimento eterno. Seguiamo le tappe cosí come il manuale le articola: si entra nella prigione e bisogna subito farsi spazio per poter parlare col condannato. Gli si premono d'attorno gli altri prigionieri per parlargli e consolarlo; sono in arrivo i parenti – genitori, moglie, figli. Per conquistarsene l'attenzione bisognerà allontanare i curiosi, i compagni di prigione e ridurre al minimo le comunicazioni con la famiglia: il tutto con buon modo, arruolando se possibile gli altri come ausiliari del conforto religioso e all'occorrenza mettendosi di mezzo. Sarà necessario «essere audace e sempre parlare» per impedire che «la tenereça de la carne» cancelli gli argomenti dello spirito. Isolato l'interlocutore da ogni altra presenza si comincerà a parlargli. Ma per dirgli che cosa? Certo, non le solenni esortazioni proposte dall'autore della prima parte dell'opera. Bisognerà tener conto delle capacità e del linguaggio dell'interlocutore, considerare la sua condizione sociale e la sua cultura, capire che tipo di persona sia e che cosa desidera fare: se è uno che ama ascoltare, ecco pronte alcune storie di miracoli e di malfattori ed ebrei convertiti, di quelle con cui i predicatori risvegliavano l'uditorio distratto; se invece vuol leggere, gli si daranno libri di pietà: la vita di Cristo (c'era quella diffusissima di Ludolfo di Sassonia), la *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze; se invece è uno che preferisce parlare, si potrà cominciare invitandolo a recitare insieme una preghiera. Ma il problema che l'esperienza ha rivelato è quello di un venir meno della presenza psichica della persona quando le si è configurata l'imminenza irrimediabile della morte. È la condizione dell'apocalisse

mentale: la fine del mondo, la sparizione del futuro dalla prospettiva determina un crollo della capacità di ascolto, una condizione di inebetimento; bisognerà scuoterlo anche con rudezza da questo stato di torpore. Ma non si dovrà esagerare, perché c'è il rischio di esacerbare persone già mal disposte. Dunque, dolcezza e buone parole, senza mai rompere il filo del rapporto. Anche perché ci può essere l'occasione di lucrare un lascito a favore dell'Ospedale della Morte. Le ore passano nel dialogo e si deve essere pronti a confortare chi si lamenta perché non vuole lasciare i suoi beni o perché è troppo giovane per morire. Il Leitmotiv è sempre lo stesso: domandare perdono, perdonare, solo cosí si potrà salvare l'anima. Ma se a questo punto il «paziente» chiedesse di spiegargli che cosa sia l'anima, si imporrà una prudente ritirata: cose troppo alte, meglio non indagarle, meglio essere come i semplici benedetti da Cristo e seguire il precetto che dice di non indagare gli «arcana Dei». Comunque a ogni buon conto si potrà anche dirsi disposti a dargli qualche informazione. In tanto parlare forse il condannato si addormenterà un poco. Ed ecco che il primo chiarore dell'alba entra nella cella. Allora lo si risveglierà con dolcezza preparandolo a un evento che di lí a poco si annuncerà col tintinnio di una campanella. Arriva il sacerdote recando l'ostia consacrata. Gli amministrerà i sacramenti: prima la confessione, poi la comunione. Bisognerà far sí che alla fine «lui [il condannato] domandi perdonança a tutti quelli che li sono presenti»[19]. A questo punto si sentirà il rintocco di una ben diversa campana: è quella dell'Arengo. A questo suono l'esperienza dice che «la magiore parte […] remangono tutti stupefacti, e molto se smariscono». Bisognerà dunque confortarlo, aiutarlo a fronteggiare i tre nemici che gli fanno guerra: il demonio, il mondo, la carne. C'è il pensiero della vergogna pubblica che quel suono annuncia, quando tutti lo vedranno «ligato o menato in conspecto del populo» e dei nemici personali che ne godranno. Il rimedio è preavvisarlo di quello che gli accadrà e ricordargli che la folla è chiamata per pregare per lui e che anche i suoi nemici sanno «che l'anima non se parte dal corpo per nessuno modo piú securo che per questo»[20]. Giunge il «cavaliero» che gli lega le mani e lo conduce fuori. Il prigioniero dovrà domandare «perdonança» agli altri carcerati e alla «multitudine del populo» raccolto in piazza davanti all'Arengo; e dovrà perdonare tutti, dal «cavaliero» al boia. In ogni passaggio il confortatore dovrà stare alla sua destra, mentre un discepolo della conforteria dovrà porsi alla sinistra: «E ti

sempre li sta appresso cum la tavoletta alta e ch'ello sempre habia a vedere quella e non altro»[21]. L'immagine dipinta coi tormenti della Passione di Cristo o quelli dei martiri deve dargli l'idea del modello nel quale si sta trasfigurando la sua esperienza personale.

Il percorso descritto dal manuale vede il condannato coi due confortatori accanto portato alla ringhiera del palazzo dell'Arengo, dove ascolterà la lettura della sentenza. Qui bisognerà distrarlo perché non senta l'elenco dei suoi delitti: potrebbe scoprire che ce n'è qualcuno che non ha commesso. Intanto potrà forse suonare la campanella dell'elevazione del sacramento in San Petronio: e allora si diranno preghiere speciali. Poi si scenderà dal palazzo e si darà inizio al percorso del corteo della giustizia (che a quella data si dirigeva verso la chiesa di San Giovanni Decollato nel campo del mercato, al confine settentrionale delle mura cittadine). Là il condannato si inginocchierà sull'uscio della chiesa e pregherà. E si giungerà alla fine sul luogo dell'esecuzione. Qui gli si dovrà ricordare «cum grande instancia» che se si è tenuto nel cuore qualche peccato è questo l'ultimo momento buono per confessarlo: gli si dirà: «Tu non hai piú tempo de fare penitencia e la tua salute sta in quattro o in cinque parole che tu hai omai piú a dire»[22]. Siamo alla fine: il condannato porrà la testa sul ceppo, il boia gli collocherà sul collo la «talladura» con la lama che al colpo di mazza del carnefice lo dovrà decapitare: oppure, se la morte deve essere per impiccagione, salirà sulla scala per raggiungere il capestro. E qui il confortatore dovrà essere attentissimo a seguirne ogni spostamento in modo da occuparne sempre la vista con la tavoletta e l'udito con le parole di preghiera. Fino all'ultimo istante: ogni spostamento della tavoletta non sincronizzato con quelli del boia metterebbe a rischio non solo la concentrazione del «paziente» ma anche il buon andamento per cosí dire tecnico dell'esecuzione.

Siamo qui davanti alla piú seria meditazione sulla condizione umana del condannato a morte che l'intera tradizione delle confraternite medievali ci abbia lasciato. Su di lui si piegano il maestro spirituale della confraternita bolognese e uno dei suoi membri: ne analizzano lo stato d'animo, si calano nei suoi pensieri, cercano di trovare il modo migliore per manifestargli la propria umana compassione e offrirgli l'aiuto che può essere decisivo per la salvezza dell'anima sua. La sentenza del potere che manda a morte non è discussa: e si chiede apertamente di evitare ogni forma di collaborazione

con sbirri e boia. Quella che invece viene portata all'attenzione del condannato è la sconfinata ampiezza della misericordia divina. La saldatura tra Dio e il mondo viene trovata nell'idea della provvidenza e benevolenza di Dio: solo partendo da qui si riesce a trovare un significato positivo nella condanna, perché è grazie a lei che il peccatore potrà avere l'occasione di porsi consapevolmente davanti alla propria morte e dire quelle poche parole che decideranno della sua sorte eterna: «La salute sta in quattro o cinque parole», scrive il confortatore bolognese. Anche meno, secondo Dante: è «per una lacrimetta» che l'angelo vince sul demonio nella lotta per il possesso dell'anima di Buonconte (*Purg.*, V, 106-108). La tradizione pittorica della contesa tra l'angelo bianco e l'angelo nero vide ora l'apparire di un nuovo e decisivo protagonista, il confessore. E un caso limite è quello raccontato dal Boccaccio di ser Ciappelletto, il notaio Cepperello da Prato, che a una vita malvagia e irreligiosa aggiunge l'estrema irrisione di una confessione tutta finta diventando cosí da morto un santo nell'opinione comune; un falso santo, dunque. Ma bisognerà pur notare che Boccaccio non si fermò qui, a questa scena del mondo dove il riso del disincanto registra il trionfo dell'astuzia e della simulazione di un usuraio sulla credulità popolare. Nel fondo cristiano dell'autore e nella sua esperienza della vita era iscritta una possibilità estrema: quella che il falso santo con un guizzo finale di pentimento fosse diventato un vero santo. Forse ci fu – ci poté essere – una contrizione finale tale che «Idio ebbe misericordia di lui e nel suo regno il ricevette»[23]. Il che significa che nel Paradiso di ser Ciappelletto c'era posto per chiunque. Il Dio di Boccaccio era ancora quel Dio di Dante che «volentier perdona», che «prende quei che si rivolge a Lui». Era questa la misericordia che dava il nome alle associazioni confraternali: ed era per condividere la beatitudine promessa ai misericordiosi che si entrava di preferenza in quella fra tutte che aveva a che fare coi colpevoli di gravi delitti posti in condizione di morte imminente senza possibilità di riparare al male fatto. Com'è stato osservato, «l'esperienza del condannato a morte, o comunque di chi sa di dover morire, non è paragonabile a nessun'altra, e comporta una tensione (eventualmente anche religiosa) eccezionale. Ma proprio quest'esperienza diventò in questo periodo, sintomaticamente, oggetto di numerosi scritti di pietà»[24]. Parole e immagini del manoscritto bolognese affiorano non

casualmente nel *Ricordo di fare il transito felice de la morte* di fra Francesco da Mozzanica, stampato a Milano nel 1510:

> Nullo […] si desperi de la misericordia de Dio, etiamdio se lo havesse ben comesso piú latrocinii, furti e homicidii e altri grandissimi e laydi peccati che non sono le gozze de l'aqua del mare e li granelli de l'arena, etiamdio se in vita sua non havesse facto penitentia, né se ne fusse confessato, né etiamdio morendo non se ne potesse confessare.

E l'anonimo autore di un *Trattato devotissimo della misericordia de Dio*, stampato a Bologna nel 1521 e molto probabilmente legato alla Scuola di conforteria prometteva addirittura un Cristo cosí misericordioso da perdonare qualunque peccato, «se bene etiandio havesse peccato in Spirito santo»: e non una volta sola ma «le migliara de millioni de peccati in Spirito santo»[25]. Se fosse possibile che in una sola persona si concentrassero

> [...] li peccati di tutti li diavoli infernali e anchora de tutti li huomini che mai forno e che mai seranno in questo mondo cioè de heretici, scismatici, mori, saraini, turchi e giudei, et etiandio de tutti li perversi christiani maculati et inlordati de tutte le scelerità e vitii che dire e pensare se possano [e questi] voglia tornare a Dio e convertirse et havere perfetta contritione, Dio è tanto benigno e tanto caritativo, tanto misericordioso e clementissimo che gratiosamente lo riceve e fagli misericordia [26].

L'esempio è sempre quello evangelico di san Disma: «lo ladrone meritò essere in paradiço per penitentia de uno solo momento de tempo nell'hora della sua ultima confessione […] essendo in pena se pentí e per confessione de una sola parola meritò havere el paradiso per suo habitacolo […] Non indusiare adunque o anima gravata de peccati de convertire a Dio infino che hai tempo, perché come tu hai visto la conversione mai non è tarda»[27]. La conclusione del libro ribadiva la tesi generale: «Dio per sua misericordia e pietà libera ciascun peccatore che a lui se converte con vera contrittione da tutti li effetti pestiferi del peccato e se lo receve nel numero delli eletti nella gloria del paradiso a sempre godere imperpetuo in secula seculorum. Amen»[28]. L'unica condizione era quella «lacrimetta», quel segno ed espressione di vera contrizione. Era qui che si riassumeva e si concentrava il pentimento e avveniva la conversione. E questo significava la messa tra

parentesi di tutta la complicata struttura della casistica morale elaborata per uso dei confessori, dove si distinguevano le tipologie dei peccati e si richiedevano poteri speciali per rimettere quelli piú gravi. Quella fatta nell'imminenza della morte («in articulo mortis») era una confessione speciale: il morituro aveva il diritto di vedersi cancellate da qualunque sacerdote tutte le colpe senza alcuna distinzione. Era un privilegio straordinario, di cui allora andavano in cerca coloro che intraprendevano viaggi lunghi e pericolosi. Le bolle papali che lo concedevano erano documenti di gran pregio, conservati con cura e tenuti pronti per ogni necessità. Ora, la condizione del condannato rientrava d'ufficio nelle condizioni per la concessione di tale privilegio: sulle coscienze gravate dal peso di peccati vergognosi, inconfessabili, questa prospettiva poté esercitare un suo cupo fascino. Lo si doveva vedere in atto in casi estremi quando la decisione di salire sul patibolo venne presa deliberatamente per godere del privilegio di vedersi assolti con sentenza speciale dal tormento di peccati intollerabili o dal timore della predestinazione all'Inferno: nel 1598 il mancato regicida francese Jean Chastel spiegò cosí la sua decisione di compiere un attentato contro Enrico IV[29]. E tale fu la vicenda (su cui torneremo) di chi scelse la via definita del «suicidio indiretto» – l'uccisione di bambini innocenti (destinati al Paradiso) per essere certi di essere mandati a morte ma di avere anche il tempo di pentirsi[30]. Furono questi punti estremi di approdo nell'uso dei poteri sacramentali di remissione delle colpe. Di fatto, il caso dei condannati a morte divenne proprio allora il terreno sperimentale piú avanzato di un problema che divise le coscienze e incendiò l'Europa intera. Siamo davanti alle premesse della rivolta luterana contro la vendita delle indulgenze, quando il monaco sassone rovesciò la logica della penitenza frammentata e drammatizzata in atti e gesti eccezionali e discontinui e propose al suo posto l'idea che l'invito evangelico a convertirsi significasse una cosa ben diversa: che la penitenza richiesta al cristiano dovesse investirne tutta la vita. Resta il fatto che alla vigilia della Riforma di Lutero le bolle di indulgenza, cosí come le lettere di confessione da usare in caso di pericolo di vita, erano documenti preziosi per le istituzioni e le persone che li ottenevano. Tale fu, ad esempio, l'indulgenza plenaria che il papa spagnolo Alessandro VI concesse nel 1496 ai visitatori dell'ospedale portoghese di Santa Maria del Popolo dietro richiesta della regina Eleonora del Portogallo[31]. Con questo genere di

concessioni, si mettevano in moto afflussi di devoti e versamenti di elemosine. Il santuario o l'ospedale che ne erano in possesso garantivano ai pellegrini, ai devoti, alle persone che vi si recavano una opportunità molto apprezzata. Il che conferí alla confessione del condannato una speciale attrattiva.

Per capire perché la questione della conversione all'estremo della vita trovasse allora nel patibolo il luogo della sua piú forte drammatizzazione bisogna tener conto del fatto che la misericordia senza confini di Dio veniva enfatizzata sullo sfondo di una crescente violenza dei tribunali terreni: la macchina del patibolo lavorava senza soste tra Quattrocento e Cinquecento. E le forme della violenza legale parlano dalle immagini delle prime codificazioni penali del mondo europeo come da quelle della pittura, cosí come le statistiche parziali finora note documentano l'incrudelire dei poteri politici e religiosi. Il linguaggio della misericordia e gli scenari reali della sofferenza e della morte inflitte in nome della giustizia viaggiano per cosí dire appaiati sulle piazze delle città. Li legava un collegamento istituzionale al potere che puniva e a quello che perdonava: la divisione tra spirituale e temporale ne garantiva l'autonomia e ne regolava l'alleanza. Nel percorso rituale verso il patibolo il confortatore camminava accanto al boia: ma lo faceva per ottenere il segno della conversione. A questo servivano la confessione e la concessione dei sacramenti, a questo mirava la parola di pentimento richiesta al condannato e offertagli come possibilità fino all'estremo limite della vita. Da una interpretazione della misericordia come apertura senza limiti del perdono di Dio, capace di scardinare ogni rigidezza e ogni formalismo giuridico, scaturivano anche altre possibilità. L'ampiezza della misericordia di Dio fu in quel secolo XVI il grimaldello che rese possibili esiti ereticali estremi, di rifiuto dell'appartenenza istituzionale a ogni e qualunque chiesa. Da quella stessa radice le confraternite dei confortatori ricavarono una esaltazione dell'importanza della confessione sacramentale e di conseguenza dei poteri della Chiesa come unica titolare del diritto di accesso del corpo alla sepoltura e dell'anima alla salvezza eterna. In questa contraddizione si consumò l'esperienza delle conforterie nel secolo che ne vide la diffusione capillare in Italia e l'espansione al di là dei confini della penisola e di quelli stessi del mondo europeo.

Una storia ripetitiva e immobile, quella delle regole e dei consigli dedicati ai membri delle compagnie di giustizia. Ma solo in apparenza. Se il tracciato delle procedure e la retorica delle persuasioni mantengono nel tempo l'andamento di un sussurro devoto senza tempo, quello che cambia è non solo la cornice sociale e politica della confraternita ma anche l'inflessione teologica che gli autori traggono dai diversi ordini religiosi a cui appartengono. Perché tale è l'origine prevalente e quasi esclusiva di questa letteratura: dopo l'avvio quattrocentesco di testi di pietà anonimi e in volgare, il secolo XVI si aprí con una diffusa letteratura di manuali di preparazione alla morte. Furono spesso dei predicatori di ordini religiosi che, sul modello di Girolamo Savonarola, consegnarono alle stampe riflessioni e consigli o formule di cui garantivano l'efficacia in caso di grave e imminente pericolo. Ma la questione di come affrontare la morte e il giudizio di Dio era troppo importante per non muovere anche una cultura di semplici laici, spesso impegnati direttamente e personalmente nell'opera del conforto. Accesasi la polemica intorno al movimento di Lutero, la questione di come tranquillizzare le coscienze turbate dalla minaccia della morte e dal peso dei peccati mise a confronto scelte sempre piú divaricate. La voce autonoma delle compagnie di giustizia rimase consegnata a manuali e regolamenti di uso interno ma si fece anche strada come messaggio generale di esaltazione della misericordia di Dio. A partire dalla seconda metà del Cinquecento prese avvio una letteratura specializzata a questo riguardo, opera quasi solo di membri di ordini religiosi con qualche raro inserimento dei direttori spirituali delle confraternite. La materia era troppo delicata per rischiare opinioni non sorrette da corpi collettivi in grado di garantire l'ortodossia a tutta prova dell'autore. Vi si trattava della preparazione alla morte di una categoria speciale, che però diventava il campione sperimentale della condizione di tutta l'umanità.

3. *Le regole. Istruzioni e manuali.*

Come abbiamo visto, l'arte del confortare aveva preso avvio nel corso del tardo Quattrocento come una sezione autonoma del genere letterario delle «arti del ben morire». Le sue regole erano state fissate negli statuti delle compagnie «strette» sorte all'interno delle confraternite di Battuti. Per

i confratelli delle compagnie «larghe» bastavano le raccolte di laude e di preghiere che si leggevano nei popolari «libri da compagnie», illustrati con immagini devote e diffusi dall'editoria fin dall'avvio della stampa a caratteri mobili. L'andamento ritmico e le rime facilitavano l'apprendimento mnemonico e muovevano gli affetti a un desiderio di penitenza e di perdono. La preghiera da recitare «in cimitero per li fedeli christiani morti» si univa all'esortazione a trarre dalla morte altrui lo stimolo a chiedere a Dio perdono per le proprie colpe:

> Leva su non dormire
> se troppo indusii per tua negligentia
> udirai la sententia:
> vanne all'inferno ingrato peccatore.
> O Iesu salvatore
> Mia [!] miserere mei
> Di fallimenti mei
> Dico mia colpa con el contrito core [32].

La risposta divina offriva la garanzia del piú ampio e rassicurante perdono:

> Io sono el dolce Idio anima ingrata
> I son Iesu che ti feci sí bella
> I son lo sposo tuo che t'ho sposata
> I son facto fratel di te sorella
> […]
> I son perdonator di colpe e pene
> Perché non torni a me anima mia?

E all'anima che confessa d'essere degna dell'Inferno si rivolgeva la voce del padre spirituale della compagnia a ricordare «la passione che volse senza comparatione aspramente portare sopra la croce confitto el nostro salvatore […] per la qual cosa, humanissimi fratelli, non vogliamo a tanto immenso beneficio esser ingrati».

La misericordia cristiana delle compagnie laicali applicandosi alle cose della giustizia aveva finito con l'avviarsi a una specializzazione professionale: erano nate le compagnie «strette», selezionate socialmente e culturalmente, operanti in collegamento col potere che decideva della vita e della morte. Quella che era stata concepita come un'estensione dell'opera di misericordia di assistere i morenti e di seppellire i defunti in terra benedetta si era trasformata in una funzione sempre piú importante per i poteri laici ed ecclesiastici. Poteri incerti, fragili e minacciati, quelli delle città italiane, avevano speciale bisogno di una legittimazione religiosa sul terreno fra tutti fondamentale dell'amministrazione della giustizia. Non c'era qui l'unzione della sacra ampolla dei re di Francia né l'aura sacrale dell'Impero a garantire della sanzione divina in un tempo in cui era possibile legittimare il potere di uccidere del sovrano solo in nome della volontà di Dio. La prova della funzione salvifica del potere la si dovette cercare a partire dal basso: se il malfattore si trasformava in un peccatore pentito, in un modello di morte cristiana, era tutta la scena del potere che ne veniva riscattata.

Compito importante e delicato, tanto da risvegliare gelosie e sospetti nel corpo ecclesiastico come nel potere politico: non solo per le conoscenze che si potevano acquisire nelle notturne conversazioni coi condannati piú importanti ma anche per la delicatezza e la rischiosità teologica degli argomenti usati per confortare e garantire la salvezza eterna. Fra tutti, quello originario era stato l'ideale stesso della misericordia divina, cosí sentito da chi entrando in quelle confraternite aveva scommesso tutte le sue speranze di salvezza nel patto di reciprocità fra opere umane di misericordia e perdono divino. La promessa dei confortatori era quella della salvezza eterna e dell'accessibilità immediata del regno dei cieli come dono promesso a chi accoglieva la pena capitale come l'occasione offertagli dalla provvidenza divina per convertirsi e pentirsi dei propri peccati. Era questa l'idea sostenuta dal *Libro devotissimo della misericordia*: e su questa convinzione estrema e risolutiva di ogni timore si innestò la nuova moralità alimentata dalla luterana teologia della Croce. Ci si salvava solo per fede, non per opere umane: fede nel beneficio guadagnato sulla croce da Gesú Cristo. Su questo punto convergevano alla metà del Cinquecento ambienti diversi: da quelli toccati direttamente dalla predicazione delle idee della Riforma a quelli che cercavano di dare espressione a temi e forme tradizionali della pietà religiosa. Mentre a Lucca nel 1543 il congiurato

Piero Fatinelli moriva sul patibolo rivolgendosi ai concittadini con un appello di sapore riformato, il tema del «perdono generale» e della generale predestinazione alla salvezza garantiva un successo straordinario di lettori a un piccolo libro che è stato definito il best seller della Riforma italiana, il *Trattato utilissimo del beneficio di Cristo*. Il tema dell'ampiezza immensa del regno celeste, capace di accogliere ciascuno, doveva diventare il nucleo del messaggio estremo dell'eresia italiana con Celio Secondo Curione.

Il genere letterario nacque anche in questo caso da una tradizione fecondata dall'esperienza. I membri delle conforterie sono generamente dei laici appartenenti ai livelli colti della società: li guidano uomini di chiesa, come direttori spirituali ma anche come membri effettivi delle confraternite o come esperti di problemi giuridici e teologici. E i problemi si presentano sempre piú man mano che dal conforto umano della presenza accanto al morituro si passa al dovere di conformarne la volontà alle esigenze dei poteri politici e religiosi. Li attira il progetto di compiere l'impresa che piú di tutte è esaltata e celebrata dalla cultura e dalla propaganda religiosa dell'epoca: salvare anime. Quello che i missionari compiono affrontando viaggi pericolosi e recandosi in paesi ignoti si offre come una conquista a portata di mano, nel luogo stesso dove si vive. Il condannato è quanto di piú vicino e insieme di piú remoto si possa immaginare: strappato alla consuetudine sociale già dal suo delitto sta per compiere il passaggio definitivo dalla vita alla morte. In lui si può fare esperimento della propria paura di morire nello stesso momento in cui attraverso il contatto con lui si guadagnano meriti davanti a Dio. Ma si rischia l'insuccesso davanti alla folla degli spettatori e alle autorità pubbliche. Da qui la necessità di prepararsi. Lo si fa in riunioni periodiche con la lettura dei capitoli della compagnia, l'esercizio tradizionale di perfezionamento spirituale consueto di tutte le confraternite. Ma quello che aspetta coloro che saranno estratti a sorte per la «funzione» è un incontro carico di incognite: colui che viene chiamato «il paziente» o anche «l'afflitto» è uno sconosciuto, come si è detto. Ed è del tutto imprevedibile il suo comportamento a partire da quando saprà della condanna. Si aprirà allora una lunga notte da passare con lui. E durante quella notte non si tratta di confortarlo con la compagnia fraterna, col cibo e le bevande. Anzi, tutte le istruzioni mettono in chiaro che i conforti materiali debbono essere il minimo indispensabile,

escludendo quell'abbondanza di vino e di cibo che lo stordirebbe. Bisogna ottenere da lui una «conversione» totale, da questa vita a quella promessa nell'aldilà, da questo tribunale che l'ha condannato a quello di Dio. Come governarne i pensieri e le emozioni? Sono persone rese impotenti dai ceppi e dall'essere nella totale disponibilità del potere: bisogna trasformare quella debolezza in collaborazione, fare di delinquenti abbrutiti dalla prigione i protagonisti obbedienti di una sacra rappresentazione, di esseri umani terrorizzati dalla morte dei martiri impavidi, convincere i morituri che chi li ucciderà lo farà per il loro bene. Alla fine dovranno essere loro, i condannati, a ringraziare giudici e boia e a dare alla folla l'esempio di una morte abbracciata volentieri. Il tempo sarà poco: come si potrà vincere una partita cosí difficile? Bisognerà saper rispondere alle loro domande, che saranno tante. Si cercherà di convincerli che li aspetta un'altra vita migliore di quella presente. Per questo a Bologna ci fu chi pensò di scrivere il lungo testo sulla «vita beata» a uso dei confratelli e il testo di istruzioni su come procedere a seconda della personalità del «paziente». Queste prime scritture di preparazione rimasero manoscritte, patrimonio prezioso di un artigianato particolarissimo, segreti del mestiere di membri di una corporazione che potevano essere fatti copiare per compagni di altre città in testimonianza di un legame di fraternità spirituale ma restavano proprietà gelosa della confraternita. Le copie che ce ne sono rimaste, arricchite da scene miniate accuratamente, testimoniano di questa presenza dell'opera nella vita e nelle riunioni periodiche della confraternita. A distanza di piú di un secolo l'autore di un altro impegnativo manuale di istruzioni, il romano Pompeo Serni, spiegò molto bene da quale fondo di orgoglio di mestiere e di difesa delle tecniche dell'arte nascesse la resistenza a diffondere in pubblico il patrimonio di esperienze e di conoscenze della confraternita. Già mettere per iscritto tali cose era guardato con sospetto: i membri della confraternita non erano «ben contenti che le nostre consuetudini e modi di pratticare tal opera di pietà si propalino per iscritto»: c'erano dei concorrenti pronti a misurarsi con quell'opera se solo se ne dava loro l'occasione. Dunque, bisognava tenere per sé i segreti dell'arte e cercare di «saperla far meglio di ogni altro con tutta esattezza». Tanto piú che dagli errori e dalla presunzione di saper fare senza prima avere imparato poteva derivare che «pericolasse l'anima d'alcuno giustiziato», del che «grave conto si avrebbe a rendere a Dio»[33].

Ma con l'età della stampa e dei rivolgimenti religiosi della cristianità europea i segreti per conquistare anime sul luogo del patibolo erano diventati preziosi per i reggitori della società. Già si è ricordato il bisogno che i detentori del potere politico avevano della sanzione religiosa per disciplinare la società. E da parte loro le gerarchie ecclesiastiche della Chiesa cattolica erano impegnate a dimostrare – davanti alla sfida della Riforma – che la loro opera era preziosa e che c'era bisogno del potere spirituale del clero per garantire la pace sociale. Era grazie alla Chiesa che, secondo Giovanni Botero, i sudditi potevano essere condotti a legare ai principi «non solamente i corpi e le facoltà ma gli animi ancora e le conscienze», sopportando «ogni cosa per non perturbar la pace»[34]. Questa era la risposta alla domanda che inquietava il pensiero politico del tempo: come e perché il potere di una sola persona venisse subíto e obbedito da popoli interi. Il popolo era come una fiera da addomesticare. Nell'esito della scena madre del potere, il comportamento del condannato a morte sul patibolo, bisognava che fosse racchiusa la sostanza della lezione dell'obbedienza. Il popolo era disposto al conformismo perché la pace non fosse turbata e ciascuno potesse continuare a condurre la vita abituale. Ma lo avrebbe fatto ancor piú volentieri dopo aver assistito al trionfo di un potere che colpiva i disobbedienti e i pericolosi ribelli alle leggi e che veniva ringraziato e legittimato da quelli stessi che venivano uccisi. Anche perché quel pubblico non si sentiva passivo ma era coinvolto emotivamente nel rito religioso dell'assassinio giudiziario, collaborava al suo buon esito con preghiere ed elemosine, concedeva e invocava il perdono, esecrava il delitto mentre si preparava a invocare la protezione del delinquente diventato un'anima santa del Paradiso.

L'impresa della trasformazione o conversione del condannato, al di là della sua rilevanza politica e sociale, venne vissuta da chi vi collaborava come una realtà di importanza fondamentale. Lo testimonia un deposito di fonti documentarie e narrative che dovette essere di dimensioni straordinarie a giudicare da quel che ne è rimasto. Un posto significativo ebbero in questa tradizione i trattati e i manuali che si posero l'obbiettivo di fissare per iscritto le regole da seguire. Divenute presenze istituzionali, le confraternite laicali di misericordia dovettero fare i conti con la concorrenza degli Ordini religiosi soprattutto per quello che costituí il compito piú ambito e piú difficile, il conforto dei condannati a morte. L'organizzazione

della compagnia «stretta» era stata la scelta decisiva. La creazione di un corpo specializzato dedito professionalmente all'opera dell'assistenza spirituale ai condannati e alla gestione del momento pubblico della giustizia fu la carta vincente nel confronto con gli Ordini religiosi. Si trattò di un'élite rappresentativa delle classi egemoni della società, legata per cultura e status sociale agli ambienti del potere. Le regole degli statuti prevedevano normalmente riunioni periodiche dedicate alla preparazione e all'approfondimento dei metodi di conforto spirituale. Lo si faceva attraverso la lettura degli statuti ma anche con meditazioni e discussioni. E fu qui che si sviluppò intensa l'attività di autori di istruzioni e di manuali: furono soprattutto i membri di Ordini religiosi a mettere la loro esperienza e la loro dottrina teologica al servizio dei laici impegnati nelle carceri e nei luoghi della giustizia. Ma si cimentarono con questo compito anche dei semplici laici. Nacque cosí un genere letterario nuovo che conobbe una notevole fioritura tra Cinquecento e Seicento: il catalogo dei titoli presenti nella biblioteca della Confraternita bolognese, pubblicato nel 1729 da Carlo Antonio Macchiavelli, priore della Scuola dei confortatori di Bologna e geloso conservatore delle sue memorie, consta di un centinaio di opere[35]. E un altro elenco pure assai ricco fu quello redatto nello stesso periodo dal dottor Girolamo Baruffaldi arciprete di Cento, che censí i volumi posseduti dalla confraternita ferrarese di Santa Maria Annunziata[36]. Il senso di appartenenza alle rispettive confraternite e la ricerca della gloria letteraria spinse i due eruditi a un impegno speciale nel raccoglierne fonti, redigerne documenti e comporne dettagliate cronistorie. Queste ambizioni letterarie ed erudite sono un documento dell'evoluzione delle antiche confraternite in vere e proprie accademie. L'abate Carlo Antonio Macchiavelli, non resistendo al desiderio di nobilitare se stesso e la sua genealogia, si inventò un antenato, Luigi di Lionardo Macchiavelli, e gli attribuí il capolavoro della letteratura di conforto, quel *Modo e forma* quattrocentesco sui cui esemplari che riuscí a raggiungere falsificò in tal senso l'indicazione dell'autore. Voleva inserire se stesso e un'intera serie di suoi antenati nella storia di una istituzione potente e rispettata, essendo «composta – come si legge nella dedica del catalogo – di soggetti insigni per cariche, per nobiltà, per virtú»[37]. Non valse a trattenerlo il richiamo all'obbligo di svolgere il proprio ufficio «solo per amore de Dio et per caritade e salute del prossimo» che si leggeva nelle prime righe del trattatello. Al tempo suo e

del suo collega e imitatore Girolamo Baruffaldi le ambizioni autoriali di moralisti, teologi e legisti avevano invaso il campo della letteratura di istruzioni per l'assistenza ai condannati a morte. Sulla loro opera di sistemazione delle memorie, organizzazione degli archivi e scrittura di regolamenti aleggiava qualcosa dello spirito di Ludovico Antonio Muratori. Ma la loro sistemazione permette di vedere quanto fosse cresciuta nello spazio di due secoli la produzione di scritti sul conforto dei condannati.

Quella letteratura apparentemente senza tempo, dato il carattere generalizzante e il comune fondo di dottrine teologiche, norme giuridiche e letture religiose di riferimento, nacque da contesti locali e cercò di elaborare esperienze reali per ricavarne suggerimenti e precetti. Quando col Cinquecento la stampa entra da protagonista in quello che era un genere letterario rinnovato e attualissimo, il contributo dei laici si fece sempre piú evanescente. La materia era troppo delicata perché se ne potesse lasciare la direzione e l'elaborazione nelle mani dei membri delle confraternite. E tuttavia non mancarono casi di membri laici che si impegnarono a mettere a stampa regole e consigli per il miglior andamento dell'opera comune, là dove la loro presenza non fu insidiata dall'avanzata degli ordini religiosi. Purtroppo risulta attualmente irreperibile il primo libro di istruzioni a stampa dedicato a regolare una di queste confraternite: lo compose il notaio perugino ser Giovanni Maffani per la compagnia di giustizia della sua città, da poco riformata con l'unione delle due confraternite di Sant'Andrea e San Bernardino[38]. Ma intanto la nuova letteratura in volgare e la stampa incrociavano qualche esito delle appassionate discussioni religiose del primo Cinquecento. Già abbiamo incontrato a Bologna un *Libro devotissimo della misericordia de Dio* che forse nacque in prossimità della Scuola dei confortatori. Per la confraternita romana fu stampato invece un trattato che apparve sotto i nomi del domenicano fiorentino fra Zanobio e del chierico reatino Tullio Crispoldi, pubblicato – come attestò un secolo dopo Pompeo Serni – «con comune partito et approvazione» della confraternita[39]. Dalla fiducia nell'universale legge del perdono, celebrata nel suo opuscolo del 1537, Crispoldi era passato a un irrigidimento devoto che gli aveva fatto alzare la posta della salvezza eterna. Forse anche per l'esperienza della collaborazione con la confraternita romana si era reso conto che molti condannati «che desperatamente eran per vivere et per morire» si erano convertiti «per essempio di questo ladrone [san Disma]»; e

per questo pensò bene di mettere in guardia dal rischio di cadere nella «licentia di peccare per questo essempio prendendo speranza di salvarsi alla fine con poche parole» [40].

Ma sul terreno del conforto dei morituri fu la neonata Compagnia di Gesú a lasciare l'impronta piú profonda e duratura. Ne fu autore la mente piú notevole tra i compagni di Ignazio di Loyola, lo storico, l'organizzatore e l'autore piú capace: Juan de Polanco (1516-1577). Già autore di una breve istruzione per «aiutare» i confessori stampata a Roma nel 1554 e poi piú volte edita e tradotta, Polanco scrisse un manuale di istruzioni che dettava i principî di un metodo speciale: quello su come aiutare i morenti (*Methodus ad eos adiuvandos qui moriuntur*) [41]. Il fondamento del metodo era un'idea semplice ed efficace: quella di considerare i morituri come categoria comprensiva della totalità dei viventi. Come il medico per il quale tutti gli esseri umani sono dei malati da curare, cosí il confessore gesuita vede davanti a sé un'umanità fatta di morituri: ricordare a tutti che sono solo provvisoriamente viventi fu il primo passo della meditazione su come prepararsi a morire. Di per sé questo non era un pensiero originale. La vita terrena come realtà illusoria contrapposta a quella eterna che attende chiunque dopo la morte era stato il tema fondamentale dell'ascesi monastica medievale dilagato nell'intera società con le epidemie e le guerre del Trecento-Quattrocento. Ma adesso in uno scenario mutato il tema della precarietà della vita terrena veniva proposto insieme all'offerta dell'aiuto sacramentale come legame stabile dei laici col corpo ecclesiastico. L'immagine del morente nelle incisioni del secolo XV era stata quella dell'uomo giacente nel suo letto che detta il testamento al notaio e si confessa col frate, mentre l'angelo e il demonio si contendono la sorte dell'anima sua. C'era intorno a lui il contesto di una società stabile e ben ordinata. Ora quel contesto è scomparso: la morte incombe su chiunque, è improvvisa, bisogna essere pronti a offrire l'aiuto spirituale necessario per convincere il morente a confessarsi e cosí salvare la propria anima. Il morituro esemplare in questo senso è il condannato a morte, gravato dal peso delle sue colpe e costretto a operare nel tempo brevissimo che gli è consentito una conversione profonda, dai legami colpevoli col mondo all'affidamento totale alla misericordia divina. Il gesuita offre l'aiuto del

confessore come mediatore del perdono divino, armato degli argomenti della misericordia di Dio e della facilità della salvezza.

Era una ricetta universale, la sua. La morte invadeva la vita intera perché poteva accadere in ogni istante: e riguardava tutti gli esseri umani. Dunque a tutti si rivolgeva l'invito a rispecchiarsi nella condizione del condannato a morte. Il confessore gesuita doveva essere pronto a cogliere ogni opportunità per guadagnare anime. La partita si giocava in condizioni precarie e in tempi brevi. Da ciò il carattere di prontuario rapido del testo di Polanco: del quale si deve ricordare qualcosa che ha un rapporto col ruolo dominante che presto i gesuiti dovevano assumere anche nel mondo delle carceri e dei patiboli. Polanco era stato il primo gesuita a formulare norme e suggerimenti sulle «industrie» come arte dell'«accomodarsi» ai contesti e alle persone, sfruttando le possibilità offerte dalla realtà concreta e ricorrendo all'astuzia e alla dissimulazione nella pratica della conquista religiosa[42]. La sua *Methodus* applicava quel principio generale alla situazione del rapporto tra il confessore e il morituro: ricordargli che la sua era la condizione generale dei viventi era il primo passo per portarlo a fare la sua confessione.

Il successo della proposta dei gesuiti si misurò con la loro capacità di inserirsi nell'opera del conforto dei condannati. Le notizie che arrivarono dalle varie sedi dei loro primi insediamenti recarono sempre piú spesso episodi di confessioni di condannati. A Firenze, dove si presentarono attrezzati di cautele e di consigli dello stesso Polanco, li troviamo già nel 1585 «occupati in confessare li infermi delli hospidali et li incarcerati delle prigioni, spetialmente quando questi s'hanno a giustitiare». E potevano raccontare di aver vinto la gara con altri concorrenti nell'arte del consolare che lí non mancavano («molti huomini virtuosi et religiosi»). Lo avevano dimostrato salvando dalla disperazione un condannato «che non voleva ascoltare in modo alcuno che si parlasse delle cose di Dio»[43]. Una vittoria nella patria dell'antica e ben radicata Compagnia dei Neri non era certo un episodio trascurabile, anche perché si inseriva in un contesto di successi dello stesso tipo. Ma intanto la *Methodus* di Polanco ebbe un'accoglienza significativa anche da parte della cultura italiana. Fu nell'ambiente del Tasso e all'interno della società letteraria italiana che l'opera trovò chi la tradusse in volgare. L'episodio è importante per piú ragioni. Intanto per la figura che vi compare come autore senza esserlo: si tratta di Ercole Tasso,

un letterato bergamasco oggi assai meno noto del suo celebre cugino ma allora ben presente e attivo nel contesto della società letteraria italiana e degli editori, come mostrò la raccolta di lettere dedicatorie che l'editore Comino Ventura legò al suo nome nel 1601 [44].

Nel tradurre liberamente lo scritto di padre Juan de Polanco Ercole Tasso, pur non nascondendo l'identità del primo autore, ne rivendicò il merito davanti ai lettori: come scrisse nella dedica, quello che vi aveva messo di suo era non solo la lingua ma anche la pratica effettiva di ciò che il titolo indicava. E quel titolo fu appunto *Il confortatore* [45]. Ercole Tasso era uno dei quattro amministratori della Misericordia Maggiore di Bergamo, la secolare istituzione cittadina di carità, e come si desume da queste parole vi esercitava attivamente la funzione di confortatore. Nella dedica «a' suoi vicini amorevoli» Ercole si rivolse proprio ai confratelli coi quali divideva quell'opera. A quegli speciali «vicini» chiedeva di prepararlo alla morte al momento opportuno: non lo chiedeva a moglie e figli, «perché la natural tenerezza inverso de' suoi morenti, a quasi tutti schianta al maggior bisogno il cuore». Ercole Tasso confessava di essere un uomo debole davanti alle prove maggiori: e la morte era quella massima fra tutte, tale che tutte le difese della filosofia non bastavano ad affrontarla. Ma leggendo lo scritto di Polanco vi aveva trovato la medicina di cui andava in cerca. Quello era la «sola, et sicura tiriaca», cioè il vero e universale rimedio per curare la paura della morte. E, proprio come la teriaca, bisognava che fossero gli esperti ad applicare quella medicina al morente. La confessione di debolezza e di bisogno che lo muoveva a tale richiesta è, a quella data e da un autore di tal nome, una dichiarazione di resa alla religione da parte della cultura letteraria e filosofica italiana del tempo. Nell'ambiente della famiglia Tasso lo scrupolo dell'ortodossia e la paura dell'eresia piegava l'opera letteraria a mettersi alla scuola dei gesuiti e a temere piú d'ogni altra cosa il pericolo dell'eresia. Vi dominava la poesia religiosa del benedettino Angelo Grillo, che, sopravvissuto alla stagione della setta ereticale di Giorgio Siculo, orientava l'intera sua opera verso una cupa meditazione della morte [46].

I consigli che Ercole Tasso offriva ai laici impegnati nell'esercizio del confortare erano quelli diventati ormai canonici: bisognava persuadere il «languente» che la disperazione della salvezza eterna era una tentazione diabolica e che l'unico giudice che poteva condannare l'uomo era Cristo: «il quale non ci sententia prima di morti, havendo sino all'ultimo sospiro

della vita prestata facultà di meritare»; e se la disperazione nasceva dal peso delle colpe commesse, si doveva ricordare al morituro che poteva sempre presentare «in sodisfattione de' tuoi demeriti, ciò, che et hora patisci, et patesti in tua vita mai»[47]. Era una versione destinata a grande successo di quella dottrina del valore delle opere che la Chiesa di Roma aveva opposto alla tesi luterana della giustificazione per sola fede. Il Dio che vi si presenta non è il giudice dell'Apocalisse, che apre il libro dove è scritto tutto ciò che l'uomo ha fatto e su quella base lo giudica: e non è il padre misericordioso del Vangelo; è un esattore che aspetta al varco del passaggio della morte, attento a verificare i mezzi di pagamento in possesso dell'anima in arrivo. Siamo lontani dal misticismo dell'immensa misericordia di Dio come pure dalla teologia luterana della Croce o dalla dottrina calvinista della predestinazione. E un apposito ragionamento era dedicato a spiegare al condannato quale fosse la via media da battere: bisognava evitare gli eccessi, quello di chi si fidava troppo del valore delle proprie opere e quello opposto di chi attribuiva «tutto alla misericordia di Dio»[48]. Dovevano tenerlo presente tutti coloro che si trovavano in pericolo di morte: ma il principio valeva specialmente ai «condannati a morte dalla giustitia terrena». A loro era dedicata la terza e conclusiva parte dell'opera[49]. E qui la religione delle opere si trasformava in una religione delle intenzioni, adattandosi alla condizione di chi non aveva piú tempo per operare nel mondo: non condannava forse la giustizia divina al fuoco eterno per una intenzione omicida o per il desiderio della donna d'altri alla stregua dell'omicidio e dell'adulterio? Con lo stesso criterio basterà offrire a Dio il desiderio di fare elemosine e digiuni se non c'è il tempo di farli davvero: e quanto alla riparazione del male fatto, basterà il buon esempio del sopportare pazientemente la pena a riparare lo scandalo dato col delitto. Al condannato che pensa di non poter piú rimediare con una vita cristiana alle colpe commesse si dirà che i tormenti del boia e la morte sul patibolo sono opere buone che possono fare il giusto peso sul piatto della bilancia, se solo verranno affrontati con l'intenzione di offrirli in sconto dei peccati. Per questa via il giudice che condanna per un delitto diventa l'uomo della Provvidenza: la pena da lui inflitta al delinquente si trasforma – argomenta l'abile confortatore – nella penitenza del confessore[50]. Giudice e confessore si scambiano i ruoli, delitto e peccato perdono ogni distinzione.

L'opera si chiude con una serie di brevi formule e preghiere a cui si affida la funzione di guadagnare al morituro la remissione di ogni pena nell'aldilà: non che si garantisca tale possibilità, ma la si affida agli ultimi pensieri di un uomo che ripetendo le formulette di preghiere reiterate un numero definito di volte immagina di poter ascendere subito dopo morto alla vita beata dei santi. Cosí Ercole Tasso, letterato laico e membro importante di una misericordia cittadina, facendo suo il testo di Polanco e offrendolo con tutti gli onori alla società letteraria del suo tempo, aderiva alla nuova morale tridentina delle intenzioni e delle opere e proponeva un'alleanza della cultura letteraria laica con la Compagnia di Gesú sul terreno decisivo della conversione dei morenti e dei condannati a morte.

Un carattere diverso, pratico e concreto, di avvertimenti nati dall'esperienza della propria confraternita è quello che emerge da altri testi, dove accanto alle diverse sensibilità degli autori e delle variabili locali dei riti appare chiara la compattezza del modello ormai formalizzato nel genere letterario dei conforti. Non per niente il manuale redatto dal chierico Domenico Caparozzi per la Compagnia di San Giovanni Battista Decollato di Viterbo si presenta nella dedica dell'autore ai confratelli come «tutta cavata dalla sacra scrittura, da molti dottori et teologi di Santa Chiesa, et da altri autori approbati, li quali in questa materia hanno diffusamente scritto»[51]. Idealmente divisa in tre parti, l'opera descrive in primo luogo il rituale cosí come deve essere osservato dai membri della confraternita: si parte dal momento dell'uscita in pubblico «vestiti con le loro vesti, et corone in mano, con il nostro consueto Crocifisso,coperti, con silentio a due a due» e si segue il percorso pubblico fino agli ultimi adempimenti: «staccare il morto dalla forca, et metterlo nel cataletto, coprirlo con il nostro solito panno, et il tutto in carità et silentio». Di questo «non si schifino» i fratelli secolari che sono tenuti a farlo. Pensino all'esempio di Nicodemo che seppellí Cristo. Anche loro seppelliranno il corpo nella chiesa della compagnia o altrove se sarà cosí ordinato. E si staccherà il capestro dal collo dell'impiccato e lo si riporrà «nella solita cassa con gl'altri con ogni fedeltà, et buona custodia»[52]. E ricordino di tacere su tutto quello che fosse stato detto o fatto dal condannato: ma scrivano ai familiari e cerchino di consolarli con la notizia che il loro parente è morto cristianamente. Tra i consigli e i ricordi per la compagnia, si nota l'obbligo di mantenere una

rigorosa distinzione di ruoli tra sacerdoti e laici: bisogna che i primi evitino ogni rischio di incorrere nell'irregolarità prestando aiuti materiali. Il loro compito è quello di amministrare i sacramenti: dalla confessione alla comunione all'eventuale riconciliazione. Ci sarà un sacerdote che celebrerà la messa e, dietro parere del confessore, consacrerà una particola e comunicherà il condannato «per modo di viatico»[53]: basterà stare attenti a che questo avvenga almeno tre ore prima dell'esecuzione, seguendo l'opinione del celebre dottor Navarro, Martín de Azpilcueta[54].

I confratelli viterbesi si trovavano talvolta davanti al caso di imputati che per paura della tortura accusavano se stessi e altri di delitti inventati: bisognava dunque prevedere una apposita riparazione da farsi con atto formale redatto e sottoscritto da due testimoni «overo nel luogo del supplicio ad alta, et chiara voce publicamente»[55]. La memoria delle riparazioni e quella dei lasciti decisi dal condannato sarà registrata dall'archivista della compagnia che terrà ordinato repertorio di molte cose:

> [...] nome, cognome, patria, et l'età del reo: sotto che governo sia stato condannato, la causa perché, il giorno, mese et anno; similmente se scolperà alcuno, o in cappella, overo nel luogo della giustitia, alla presenza di chi, notando ancora i nomi, cognomi, e patria de testimonii, con il notaro, se vi saranno stati presenti, dove, et in che luogo sia stata eseguita la giustitia: se morí da buon christiano, se havea moglie, et finalmente dove sia stato seppellito.

Una seconda e piú corposa parte del trattato è dedicata alle cose che si immaginano dette al condannato per convincerlo ad accettare la sentenza. Il principio è sempre il solito: «la giustitia humana è ministra della providenza divina...Da Dio dipende questa sentenza»[56]. Pertanto sia pur «certo e sicuro, che le sentenze et determinationi de nostri superiori temporali sono decreti di Dio»[57]. E si consoli: sappia «che il cielo è piú pieno di quelli, che son morti di questa morte violenta per mano de' giudici, che d'altri»[58]. Un concetto che doveva venire espresso secoli dopo in chiave satirica in un sonetto romanesco di Giuseppe Gioacchino Belli.

Nel percorso davanti al popolo adunato l'impegno dei confortatori deve essere continuo: ci sono le parole da dire e le preghiere da far pronunziare, la tavoletta che deve essere di continuo baciata mentre il sacerdote aspergerà il condannato con l'acqua benedetta, e poi l'arrivo davanti alla

forca (trasfigurata nel Monte Calvario nell'immagine suggerita al condannato): e l'inginocchiarsi davanti alla forca, e ancora le aspersioni di acqua benedetta, e il salire sulla scala seguito dal confratello che gli coprirà «bene con la tavoletta il volto»[59]. La posizione dall'alto del patibolo poteva essere colta dal condannato come l'occasione adatta per «scolpar» pubblicamente coloro che aveva eventualmente incolpati a torto. Ma la scelta del rivolgersi al pubblico appariva rischiosa e da evitare. E finalmente ci sarà l'atto di fede finale, in risposta alla domanda: «Non credi tu tutto quello, che tiene e confessa la Santa Chiesa cattolica Romana, et in quella ti confermi et vuoi morire?»[60]. Col bacio del crocifisso e il nome di Gesú si passa al lavoro del boia, dopodiché si chiude lo spettacolo. A questo punto i confratelli «con le corone in mano se ne andaranno coperti, con ogni silentio processionalmente» per tornare all'oratorio dove reciteranno le preghiere consuete.

Naturalmente non sempre tutto fila liscio: ci sono gli ostinati. E qui la parte finale dell'opera suggerisce le strategie per piegare chi resiste: che possono arrivare fino alle minacce. Gli si potrà dire: «Il tuo corpo sarà sepelito tra le bestie, e l'anima tua sarà subito data in preda de diavoli per tormentarla eternamente nell'Inferno. Gli huomini tutti ti biasimaranno con tuo disonore»[61]. Si piangerà, si implorerà, si maledirà e si fingerà di andarsene e di abbandonarlo. Ma non si cesserà fino all'ultimo: e se salendo la scala della forca finalmente l'ostinato si deciderà a pentirsi, si potrà ottenere dai ministri della giustizia una sospensione adeguata perché lo si possa confessare.

Tra le opere redatte da ecclesiastici ricordiamo quella del canonico Francesco Isella, padre spirituale della Compagnia della Misericordia di Santa Maria del Sole di Lodi che dette alle stampe nel 1586 una sua *Istruttione*[62]. Lo aveva stimolato l'opera di Polanco, ricordata fin dalle prime pagine. E lo spingeva la convinzione che il compito a cui si dedicava la sua compagnia fosse «officio d'Apostoli, d'Angeli; anzi d'Iddio»[63]. Per renderla piú efficace proponeva ai confratelli di Lodi suggerimenti che idealmente offriva a tutti coloro che si dedicavano a una identica impresa. Il suo scritto si occupa delle operazioni pratiche richieste ai confratelli. L'esperienza fatta lo spingeva a suggerire l'utilità per loro del mantenere un rapporto abituale di presenza nell'ambiente delle carceri: cosí si evitava che la loro apparizione fosse un evento legato alle esecuzioni capitali e

scatenasse perciò il panico in quei luoghi. Inoltre in tal modo potevano informarsi sui carcerati: conoscendone normalmente origini («patria»), costumi, professione e parenti potevano essere meglio preparati al momento di intervenire per confortarne qualcuno se giungeva notizia della sua imminente condanna. In ogni caso Isella suggeriva che non fossero i primi a presentarsi a lui dopo la notizia della sentenza, limitandosi ad attenderlo «in uno luogo separato da gli altri»[64]. Lo si spingerà a fare una confessione generale, secondo il modello dei gesuiti che ormai sembra diventato di uso comune. Quanto alla preparazione alle sofferenze che attendono il condannato, l'opera contiene un lungo repertorio di santi martirizzati, con esempi opportuni per le piú diverse categorie. È quello che tutti questi scritti si sforzano di fare. Ma Isella fa qualcosa di piú: estende l'elenco alle donne, proponendo esempi di sante. Di fatto sappiamo che le tavolette usate dalle confraternite recavano anche immagini di sante donne martirizzate[65]: e questo è una prova dell'aderenza dello scritto di Isella alla pratica effettiva del conforto. La sua preoccupazione principale è vincere le resistenze di quelli che lui definisce gli ostinati. E tra gli argomenti propone di ricordare chi, pur essendo innocente, ha accettato pazientemente di morire: qui si affacciano nomi di recenti martiri cattolici «come, per essempio, di Tomaso Moro huomo principale, et gran cancelliere di Arrigo ottavo», e «del reverendissimo cardinale Roffense» (John Fisher). Ma se la resistenza è dura da vincere si potrà passare a toni aspri e minacciosi, per esempio dicendo all'ostinato parole come queste: «Misero et infelice, com'hai ardire di contradire al Creatore, essendo tu vilissima creatura, generato di vile e puzzolente materia, vaso d'immonditia, et cibo de' vermi?»[66]. La tattica per vincere la battaglia descritta da Isella poteva passare attraverso aggressioni verbali e minacce di abbandono. Ma se non funzionava si doveva essere pronti a cambiare registro e aprire di nuovo i tesori della misericordia divina e l'inesauribile forziere delle indulgenze. Si leggeranno all'afflitto i vangeli della Passione: ma sarà anche importante andare incontro concretamente alle sue angosce e promettergli che si avrà «cura, et protettione delli suoi parenti: come sono padre, madre, figliuoli, fratelli; et che teneranno particolare pensiero dell'honore della moglie et delle sorelle, et che nelli loro bisogni li sovveniranno quanto sarà possibile»[67]. La compagnia dovrà anche tener conto del dovere del condannato di riparare il male fatto. Il confessore gli ricorderà l'obbligo di restituire la fama a chi

l'avesse offesa. Accadeva spesso che sotto tortura «per non sentire dolore» gli imputati accusassero se stessi e altri di delitti non commessi. La restituzione dovrà avvenire «o per atto publico, o in presenza de testimonii, o nel punto che si deve giustitiare, in presenza del popolo, con alta e chiara voce» [68]. In ogni caso i confortatori dovevano tenerne memoria «nelli loro annali, acciò, se non fussero notate da altri, possano servire in beneficio de gl'innocenti».

Alla fine spetterà ai confratelli occuparsi di seppellire i corpi, «atto tanto grato, et accetto alla Maestà divina»: saranno deputati quattro di loro a portare a spalla il corpo chiuso in una cassa fino alla sepoltura, «secondo che ricerca l'obligo della Compagnia, et la creanza et pietà christiana. Et sappiano, – osserva Francesco Isella, – quelli che faranno quest'officio con carità, che ne riceveranno da Iddio gran merito» [69]. La liturgia del suffragio per le anime seguirà con messe a seconda delle elemosine raccolte e sarà comunque garantita a tutti.

Era la vita intera che doveva essere osservata e giudicata dal suo punto d'arrivo ed era su quel punto d'arrivo che bisognava concentrarsi: non nel senso dell'informare ogni istante della vita a una moralità severa pensando al giudizio finale che Dio ne avrebbe dato ma nel senso che la partita fondamentale si giocava tutta e solo nell'estremo momento. Ne conseguiva la svalutazione di tutto il corso dell'esistenza precedente all'attimo della fine. Come scrisse un dotto professore napoletano, «il vivere non è altro, che sempre morire, et il morire un perpetuo vivere.E però chi vuole viver lungamente, muoia presto.La cattiva morte al fine pone in dubbio la buona passata vita, e la buona morte scusa la cattiva vita» [70]. Solo chi giocava bene l'ultima carta vinceva la partita. Una tesi coerente con l'enfasi posta dai confortatori sul modello del «buon ladrone»: ma che non andava d'accordo con le convinzioni dell'autore dell'opera prefata dal professore. Padre Bartolomeo d'Angelo era un domenicano, convinto seguace della dottrina tomistica del valore delle opere. E fin dall'inizio del suo *Ricordo di ben morire* ammoní i lettori che «la prima cosa per morire bene, è vivere bene, e fare bene mentre sei vivo» [71]. Questa era la lezione della sua scuola teologica: bisognava operare bene finché si poteva e non aspettare all'ultimo. Tuttavia volle aggiungere all'opera una parte conclusiva dedicata al «modo e forma di confortare, e consolare quelli, che sono condannati alla

morte per mano della giustitia»[72]. E ne ricavò il contenuto «dal libro della divota compagnia di certi signori, che si dilettano di simili opere di pietà» (i Bianchi napoletani).

Le procedure della compagnia napoletana dei Bianchi erano formalmente simili a quelle delle altre compagnie di giustizia, ma si articolavano su tre giorni, cosí come quelle delle compagnie siciliane. E questo doveva rendere particolarmente lunga la descrizione dettagliata degli adempimenti e l'elenco dei consigli che riempirono il lungo trattato di Diego de Córdoba pubblicato mezzo secolo dopo[73]. Nell'opera del domenicano Bartolomeo d'Angelo quei tre giorni sono lo sfondo dei consigli sulle cose che il confortatore doveva dire e fare nel rapporto col condannato: informarsi sullo stato e condizione della persona, «s'è letterato o no, se ha figliuoli», di che cosa è accusato, di quali pene sarà aggravata la morte sua, allo scopo di proporgli modelli di santi martiri adatti alla circostanza: e qui segue un elenco opportuno di santi «suffocati et appiccati», di condannati a «morte di Croce», di «decollati», «abbruggiati», «attanagliati», «strascinati», «squartati», senza dimenticare le «donne martirizate». Ma il consiglio del frate è quello di non soffermarsi su questo punto: bisogna sedare paure e turbamenti minimizzando le sofferenze del patibolo e gli squarti e vessazioni del corpo che seguiranno alla morte. E bisogna soprattutto tacitare chi ritiene di aver subíto un'ingiustizia e afferma di aver confessato solo per effetto della tortura: «a' quali si risponderà, che egli è vero: ma che Dio vuole cosí, per darli purgatorio in questa vita presente d'alcuni altri suoi peccati, et che ancora Christo e tanti martiri morirono innocentemente, fra i quali egli potrà haver luogo»[74]. C'è dunque un rapporto di contiguità e di scambio fra il patibolo terreno e quel Purgatorio che occupava tanta parte delle devozioni e dell'immaginario dell'epoca, specialmente a Napoli[75]. Il domenicano immagina che la persuasione del confortatore conduca il condannato a voler fare la confessione: il che avverrà. Della comunione non si parla, segno che su questo durava ancora qualche perplessità teologica. Ma a questo punto, entrato in possesso della fiducia dell'«afflitto», il domenicano chiede che si affrontino i pericoli di fede. Il diavolo insidia la salvezza dell'anima coi dubbi di fede e con la grave minaccia della disperazione. Perciò si dovrà procedere a un esame puntuale su tutti gli articoli. Alla fine ci sarà per il «meschino» un minaccioso avvertimento: «Ché s'egli non sta saldo, et si

rimette a quel che tiene la santa madre e maestra chiesa cattolica et Romana, senz'altro è perduto»[76]. Dopodiché il condannato vada pure «di buon cuore et buona volontà alla morte» prendendo la croce che gli viene data dal giudice: si ricordi che Cristo andò «allegramente» a morire per lui e non si turbi per l'elenco dei delitti suoi che al suono della tromba la «voce ingiuriosa» del banditore sta proclamando sulla piazza. Ricordi a se stesso che questa è l'occasione per «sodisfare per i suoi peccati passati»[77].

Se invece apriamo la *Guida spirituale de gli afflitti* composta dal gesuita Giovan Pietro Castello per la Compagnia messinese di giustizia di Santa Maria della Pietà detta «dell'Azori» troviamo un unico punto di accordo con l'opera del domenicano: la preoccupazione per il pericolo della disperazione. Ma questo è solo il «discorso ottavo»: e si conclude con la tesi che «Christo co 'l suo patire, diede gran confidenza a' peccatori per convertirsi» e che l'offerta dei sacramenti, medicina della salvezza, basta a dimostrare la volontà salvifica di Dio[78]. L'opera vuole riassumere ed esporre ciò che si è praticato e imparato dall'esperienza della Compagnia. E comincia subito citando esempi di conversioni di miscredenti e «infedeli»: quelli di un cavaliere napoletano che non voleva confessarsi e di un musulmano (un «Moro» non cristiano). L'illuminazione divina aveva prodotto la conversione di ambedue, dopo un grande investimento di discorsi nella cappella compreso un «paragone della Santa Fede di Christo, fondata nella verità, e quella di Maumetto, nella forza e libertà di vivere»[79]. Per ottenere simili risultati c'era voluto secondo il gesuita il grande impegno dei confratelli della Compagnia nell'esaminarsi e fare atti di contrizione. Perciò li incoraggiava a leggere «libri spirituali» e suggeriva loro atti e frasi per ogni momento dell'opera di conforto. L'«industria» principale (il termine apparteneva al linguaggio dei gesuiti e implicava non solo impegno e sforzo ma anche accortezza, «prudenza» e dunque astuzia) consiste secondo l'autore nel «far risolvere l'afflitto a morir volentieri»: il che si potrà ottenere adeguando i mezzi al fine. Se è accasciato per la gravità dei peccati «bisognerà animarlo con la prontezza della misericordia di Dio»: al contrario, se è ostinato o disperato bisognerà «atterrirlo con l'eternità delle pene dell'inferno»[80]. Lo si istruirà nella fede cristiana, perché i condannati, per lo piú «persone rustiche, mal educate, in ville e boschi, sogliono essere delle cose della Fede, ignorantissimi». Occorreva una catechesi breve ed essenziale, poi si doveva compiere una preparazione

alla confessione con mnemotecniche tipiche di un ordine missionario: l'afflitto doveva interrogare se stesso percorrendo i dieci comandamenti di Dio, i cinque precetti della Chiesa, i sette peccati mortali, i cinque sensi del corpo, richiamandosi a mente «luoghi, compagnie, negotii et opere»[81]. Nessun bisogno di elencare circostanze particolari del peccato, basti la categoria. Se c'è tempo si faccia la confessione generale cara ai gesuiti, se no si ascoltino solo i peccati non confessati. Si regoli la questione dei peccati riservati tenendo conto che la confessione è «in articulo mortis». E bisognerà che l'«afflitto» ripari ove possibile alle conseguenze del suo delitto e ai danni apportati ad altri e restituisca la fama e la roba a chi di dovere. Si dovrà comunicare cosí come disposto dall'accordo di Filippo II con Pio V; e non si tenga conto della distanza di un giorno tra comunione ed esecuzione, una «pia consuetudine» che non è una norma. Bisogna poi che si combattano le passioni umane: la paura del morire, in primo luogo. E qui si citerà l'esempio di Socrate che, pur essendo «un cieco della nostra fede», credeva nell'immortalità dell'anima e per questo bevve il veleno mortale senza timore alcuno[82]. Ma è dove si tratta di convincere l'«afflitto» ad accettare la sentenza che troviamo un punto fermo di tutta questa letteratura, che si ripete senza distinzione da autori di ordini religiosi diversi: ciò che dispongono le autorità legittime è volontà di Dio. «Quanto dispongono, et eseguiscono i superiori, e governatori terreni, tutto sia dispositione immediatamente a loro inspirata da Dio»[83]. Sono come i medici che dànno medicine amare: ma gli infermi non debbono chiedere di saperne di piú. Si contentino di accogliere il rimedio per propria salute: «Dobbiamo dunque esser pronti ad accettar quanto dalla giustitia humana, ministra della providenza d'Iddio, ci vien imposto, ancora la morte»[84]. Anche se la sentenza è ingiusta, se il giudice ha creduto a testimoni falsi, «da Dio dipende quella sentenza». Ringrazi il condannato per il privilegio di conoscere l'ora e il giorno della sua morte. E se è minacciato dalla disperazione, sappia che in un solo momento «un atto di volontà interiore malo e perverso» basta per dannarsi: e cosí pure, «in un batter d'occhio», ci può essere dolore sufficiente per convertirsi come fece il buon ladrone[85]. Altri consigli riguardano il percorso finale verso il patibolo: qui si debbono offrire meditazioni adeguate. I «ministri» che legano l'afflitto lo faranno «con buone parole, e mansueti fatti». Anche il popolo è diverso da quello che ingiuriava il Cristo «legato come assassino»: questo gli desidera libertà

«dispiacendogli il tuo male»; e comunque tu non sei Cristo ma un peccatore[86]. Il confessore gli ricordi di confessare eventuali peccati dimenticati, gli dia tutte le indulgenze possibili, lo asperga di acqua benedetta. I confratelli che accompagnano l'afflitto «stiano sempre nel loro consueto silentio»: aiutino con l'orazione interiore o con la recita dei salmi. L'ultima preghiera spetta al fratello che sale sulla scaletta della forca: qui l'autore cita con lode una consuetudine della Compagnia, quella di intonare una preghiera detta «in persona dell'afflitto facendola da lui replicare», un esercizio per impedire fino in fondo che la mente resti incustodita e aperta alle tentazioni del demonio. Nelle orazioni suggerite domina la domanda di perdono: l'ultima è rivolta al «Signor mio Giesú Christo c'haveti per natural costume il perdonare»[87].

Anche il *Sicuro viaggio de giustitiandi* del domenicano milanese Girolamo Gattico si rivolge principalmente ai condannati pur conservando il carattere di norma valida per chiunque si trovi vicino a morire[88]. Il lungo sottotitolo garantisce che l'opera offre «tutti gli aiuti necessari per denontiare la morte a' giustitiandi» nonché «tutte le diligenze per qualunque altro moriente» e lo fa «molto piú copiosamente, ordinatamente, e fruttuosamente di quanto fin'hora sia stato da altri detto». Il che indica l'esistenza di una concorrenza agguerrita in questa speciale nicchia del mercato editoriale. Per agevolare i lettori vi si offre una «instruttione per l'uso del libro», dove l'autore avverte che ci sono parti speciali contrassegnate con un simbolo (una «manina») che serviranno per assicurare i morituri che andranno «di certo e di sicuro in Paradiso». Vediamone subito alcune saltando di pagina in pagina, come forse facevano i confortatori milanesi quando dovevano affrontare la disperazione dei condannati. Ed ecco che cosa troviamo. C'è una «protesta importantissima» che il giustiziando dovrà fare (o far fare ad altri se non saprà leggere) subito dopo ricevuta la comunione. Da questa ricaverà l'«ultima sicurezza della di lui salute»[89]. La «protesta» era un testo che le compagnie di giustizia tenevano pronto per farlo leggere e ratificare al «paziente» al momento giusto e aveva l'andamento burocratico di un atto notarile. Riportiamo a titolo d'esempio la parte iniziale di quella in uso nella compagnia fiorentina dei Neri:

In nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti Amen. Io N. misero peccatore mi protesto avanti la Maestà divina, e la Beatissima Vergine Maria, tutti gli angeli, e Santi del Paradiso, e voi tutti, che siete qui presenti, che desidero, e voglio morire credendo, e confessando tutto quello, che crede, tiene, e confessa la S. Chiesa Cattolica Romana, e cosí mi protesto espressamente qualmente io credo tutto quello che è nella S. Scrittura conforme a quello, che insegna la S. Romana Chiesa. Credo gli SS. Sacramenti della Chiesa, nel SS.mo Sacrifizio della Messa, credo la gloria de beati, le pene eterne dell'inferno, il Purgatorio, l'Indulgenze, la Resurrezione de'morti, il Giudizio Universale e particolare di ciascuno, che ha da fare il mio Signore Giesú Cristo, mi dolgo di tutte l'offese che ho fatto a S[ua] D [ivina] M[aest]à in qual si voglia modo et al prossimo mio dal giorno che io ricevei il S. Battesimo fino all'ora presente […] Delli peccati che per trascuraggine mi fussi scordato di confessare, e non havessi esplicato bene, e con le dovute circostanze, protestando, che volentieri me ne confesserei, se me ne ricordassi, e domando perdono a tutti quelli, che io ho offeso in qual si voglia modo, e perdono a tutti quelli, che in qual si voglia modo hanno offeso me. Mi protesto adesso similmente, che sono di mente sana, che per l'affanno della morte, per tentazione del Demonio, o per qualsivoglia altra causa, dal che mi guardi Dio, io cascasse in disperazione, o bestemmia, o mormorazione di Dio, o in altra cosa, che potesse impedirmi la salute mia, adesso per allora lo renunzio, annullo, e revoco. Protestandomi che accetto questa morte per rimessione de' miei peccati condegna delle mie male opere riconoscendomi meritevole di questo, e di maggior supplizio, e non desidero vivere pure un piccol momento piú di quello, che piace a S[ua] D[ivin]a M[aest]à nell'infinita misericordia del quale confido di salvare quest'anima mia [90].

In una società dove la forma scritta esercitava una suggestione speciale sulla massa degli illetterati e degli analfabeti (si pensi ai tanti patti col diavolo sottoscritti col sangue che finivano nelle mani di confessori e inquisitori) una «protesta» come questa sottoscritta o comunque ratificata davanti a testimoni subito prima di andare al patibolo dovette avere una indiscutibile efficacia nel consolidare la determinazione «buona» dei morituri.

Quella del domenicano milanese ne è una versione particolarmente elaborata. Si tratta di una dichiarazione di tipo legalistico in ventisette paragrafi, che si immagina fatta dal condannato «hora per allora», a valere davanti a una corte giudicante fatta di angeli e santi del Paradiso e presieduta dalla Madonna e da Gesú. Il soggetto vi si accusa delle sue

colpe, dichiara («protesta») di essere pronto a confessare tutte quelle che Dio gli farà tornare in mente, contesta ogni pretesa che possa essere avanzata dal «nemico di sua salute», disconosce dubbi e tentazioni che gli potranno nascere dall'opera del diavolo, chiede di essere perdonato e garantisce di non serbare memoria di offese ricevute. Infine dichiara di voler morire in grazia di Dio, si impegna a credere finché vivrà «quanto tiene la santa fede, insegna e commanda la Santa Chiesa catholica et apostolica romana», abiura e detesta tutto quello che può aver fatto o creduto contro di essa, dichiara di pretendere che l'anima sua, «uscita che sarà del suo corpo, habbi da essere non de demonii ma di Dio», si impegna ad astenersi dal peccare per sempre nel caso che gli fosse concesso di tornare a rivivere la sua vita fin dall'età di ragione e a seguire anche per migliaia di anni: e per ultimo cita il diavolo davanti al tribunale di Dio onde ottenere vittoria nella causa contro di lui sulla base di questo atto formale che dovrà essere recitato e fatto proprio dal condannato.

Era antica la tradizione della protesta formale davanti a testimoni per impedire la vittoria dell'Angelo delle tenebre sul morente: se ne trova testimonianza anche nella tradizione ebraica[91]. Le incertezze su ciò che l'avvicinarsi della morte poteva produrre nella mente e nei comportamenti umani avevano preso da tempo la forma di una aggressione esterna degli spiriti maligni. Una dichiarazione formale davanti a testimoni del morituro quando era ancora padrone di sé era il modo per togliere ogni valore in giudizio alle eventuali prove addotte dal demonio e garantirsi una sentenza divina favorevole. Il dotto domenicano Girolamo Gattico si rifaceva a questa tradizione per garantire la salvezza e disperdere ogni inquietudine dei morituri. Fedele alla cultura giuridica e teologica del suo Ordine ma anche alle sue devozioni predilette (citò una serie di dodici miracoli di anime salvate per la devozione alla Madonna del Rosario), non perse l'occasione di esaltare il «famosissimo convento di San Domenico di Bologna», ricco di uomini dotti e insigni per bontà di vita[92]. Lo preoccupava in modo particolare la questione dell'ortodossia del condannato. Perciò proponeva che non lo si potesse ammettere a ricevere la comunione se prima non avesse risposto a una lunga serie di «utilissime, et importantissime interrogationi», tutte naturalmente di natura dottrinale. L'unica risposta ammessa era: «Signorsí». Scrupolo antiereticale, teologia delle buone opere, attenzione alle formalità legali sono i tratti specifici della

cultura dell'autore. Un punto lo accomuna a tutti gli altri testi di questa letteratura: l'insistenza sul fatto che il condannato debba accettare il decreto del giudice per la ragione fondamentale che la «giustitia humana [è] subordinata alla divina» [93].

Un Ordine religioso che si sentí chiamato professionalmente a occuparsi del conforto dei condannati fu quello fondato da san Camillo de Lellis, che si dette nome e ufficio di «ministri degli infermi». Dall'assistenza religiosa agli infermi negli ospedali, regolata dalla norma tassativa di curare l'anima con la confessione prima ancora di curare il corpo, il passo era breve in direzione dei condannati dalla giustizia: e per questo le istruzioni e i manuali per preparare i malati alla morte recarono ben presto l'estensione al caso del condannato. Ma nell'opera di Marcello Mansi, consultore generale dell'Ordine, il rapporto finí col rovesciarsi: i suoi «documenti per confortare» furono dedicati primariamente ai condannati anche se il titolo segnalò l'utilità generale dei consigli che vi si leggevano [94]. Opera farraginosa, ripercorre i temi comuni a tutta questa letteratura, nello sforzo di convincere l'interlocutore che ciò che gli accade è voluto da Dio e che ribellarsi non solo non sarebbe giusto ma porterebbe a conseguenze gravi: «troppo danno, alla fine di voi medesimo, confusione della vostra famiglia, e scandalo del prossimo, oltra la doglia che lascereste del vostro mal eterno ai desiderosi della vostra salute, per tacere l'allegrezza, che n'avrebbono i nemici dell'anime nostre» [95]. Ma a questa data il percorso devoto è diventato traboccante di istruzioni e di preghiere, compresa l'ormai abituale protesta giuridica davanti al tribunale di Cristo di voler morire nella sua grazia [96]. Il confortatore si impegna a spiegare perfino il significato simbolico delle vesti talari del sacerdote che celebra la messa e che amministrerà i sacramenti. Non dimentica però di soffermarsi sull'olio santo degli infermi che immagina desiderato anche dai condannati: spiega perciò a loro che sono esclusi per molte ragioni dalla possibilità di riceverlo (non sono infermi, non debbono e non possono guarire da infermità, non è giusto dare l'olio santo ai piedi che dovranno tra poco camminare verso il patibolo [97]).

Non poteva mancare in questa letteratura una presenza dei cappuccini, l'Ordine religioso che rinnovò nell'età della Controriforma l'ardore dell'appello francescano alla povertà, alla testimonianza personale e alla conversione unendolo a una infuocata azione antiereticale e antimusulmana.

Ne abbiamo un esempio nel trattato dato alle stampe dal cappuccino cremonese Carlo Verri [98]. Ma lo spirito originario della povertà e dell'umiltà francescana sembra piuttosto remoto dalla speciale attenzione dedicata dal cappuccino alle categorie sociali dei condannati. Il confortatore – egli scrive – deve essere in grado di conoscere la loro condizione prima di entrare nella loro cella. Ci sono due possibilità: o nobili o plebei. E le regole cambiano di conseguenza: se è nobile, il confortatore si scuserà con lui. Gli dirà «che viene a quell'ufficio piú presto per sodisfattione del suo ufficio e propria conscienza, che per bisogno»: perché è sicuro che da «persona ben nata, intendente e christiana conformarà la volontà sua a quella di Dio». E gli racconterà storie di grandi personaggi che hanno affrontato la morte con coraggio dando alto esempio dell'affidamento alla volontà di Dio. Tutt'altro stile nel secondo caso. «Quando il condannato è persona plebea, e poco intendente, doverà il buono e prudente confortatore lasciar da parte ogni sorte di bel parlare et ogni arte, e servendosi di poche parole annunciarà al reo la morte» [99]. Questo l'avvio delle indicazioni sulle cose da dire; che sono quelle che conosciamo: la morte per via di giustizia come «cosa pretiosa», privilegio, dono di Dio; la giustizia di questo mondo come espressione della volontà divina, «da Dio ordinata a questo fine»; il solito premio garantito a chi accetta la possibilità di salvarsi, come fece il buon ladrone. Ma i pensieri che il cappuccino presta al buon ladrone sono quelli di un astuto calcolatore: san Disma è uno che decide rapidamente che cosa gli conviene fare davanti al personaggio che gli sta accanto in croce e decide di raccomandarsi a lui perché intuisce che è «un gran Re, e molto diverso da gl'altri re» [100]. Infarcito di episodi e nomi tratti da una cultura raffazzonata, che oscilla tra Socrate e Giobbe e la regina di Scozia, il testo ha una corda severa e violenta che si affaccia continuamente nelle pagine dove si discorre di come piegare la resistenza degli ostinati schiavi di Satana. Abbondano miracoli e visioni, promesse di Paradiso e scene delle sofferenze dell'Inferno.

È uno spiraglio sulle invenzioni terrifiche prodotte dalla fantasia allucinata di devoti disposti a tutto pur di salvare un'anima. Spira invece l'aria di una cultura diversa nel trattato di un anonimo torinese che avverte: «Non è bene regolarmente parlando, far strepiti, o rumori nascosti, et urli finti per spaventare il reo, come se i diavoli fossero venuti dall'Inferno, per prenderlo e portarlo via»; sono «inventioni» che non fanno breccia nel

destinatario e dànno occasione ai presenti «di burlarsi de' confortatori»[101]. I burlatori del pubblico sono rappresentanti di un'opinione pubblica indocile e irriverente di cui bisogna tenere conto. L'autore crede nel demonio, anzi non esclude che lui e i suoi confratelli se lo possano veder apparire davanti durante l'opera del conforto: ma a quei burlatori non bisogna offrire motivo per ridersi della religione o per criticare i tribunali della Chiesa. Per difendere la Chiesa bisogna usare prudenza e dissimulazione: tra i casi ipotetici proposti dall'autore c'è quello di un «paziente» condannato per eresia dall'Inquisizione che si rivela al confessore del tutto esente da tale colpa. Che fare? La risposta è netta. Lo si conforterà discretamente ma bisognerà «regolarsi con tal prudenza, che nell'assisterlo non si dimostri che muoia cattolico per riguardo al Santo Tribunale dell'Inquisitione, in cui convinto come eretico, come tale è stato per scienza publica condannato»[102]. In compenso, c'è molta attenzione alle regole di «civiltà», cioè alle forme di buona educazione da osservare nel contatto con le carceri, col boia e coi condannati: a partire da quel «tu» che bisognerà evitare nel rapporto col prigioniero quand'anche «di bassissima conditione», fino agli abiti puliti e al fazzoletto bianco da tenere pronti per presentarlo in pubblico e per bendargli gli occhi. Né ha senso obbligarlo a leggere e sottoscrivere quelle «proteste stampate in varii libri, divote sí ma molto longhe»[103]. Meglio qualche breve atto di pentimento. E si dovrà anche sopportare il fallimento di tanti sforzi, quando il reo fosse cosí pertinace da non voler convertirsi: «Si ricordino, che il reo è dotato di libertà»[104]. La dedica a san Giovanni Battista Decollato esalta la testimonianza di chi è morto per la verità e per la giustizia. Il vocabolario prima ancora della minuta serie di avvertimenti pratici (notevoli quelli relativi al corpo del condannato e al comportamento del boia) ci avverte che la festa barocca della giustizia sta trasformandosi in un severo rito del potere e della religione.

Tutt'altro stile vigeva all'altro capo dell'Italia, in quella Sicilia che era un pezzo dello Stato spagnolo ma serbava una cultura e una lingua italiana. Sulla Sicilia l'autorità del potere spagnolo si era esercitata a lungo con le forme di una penalità violenta e durissima. L'impatto della nuova Inquisizione spagnola era stato immediato: ne aveva fatto le spese la minoranza ebraica e la sua sorveglianza si svolgeva nelle forme durissime tipiche del carattere politico-religioso dell'istituzione. Anche per questo l'assistenza ai condannati per reati inquisitoriali non fu lasciata nelle mani

della Confraternita dei Bianchi: immediatamente dopo la Compagnia dei Bianchi sorse quella dell'Assunta, soggetta ai domenicani, alla quale furono riconosciuti tutti i privilegi di cui godevano i Bianchi, inclusa la facoltà di grazia. Fu la Compagnia a occuparsi dell'organizzazione degli «autos da fé» e dell'assistenza spirituale per i condannati dal tribunale dell'Inquisizione.

Nell'assetto di una Sicilia dove l'amministrazione della giustizia regia doveva fare i conti coi poteri delle comunità e con quelli feudali delle grandi casate baronali si inserí l'opera della Compagnia dei Bianchi, fin dall'inizio caratterizzata dalla preminenza della nobiltà e dell'alto clero. Una prima differenza dal modello vigente nel resto d'Italia fu la durata dell'assistenza da prestare, che fu qui fissata nella misura di tre giorni obbligatori tra la sentenza e l'esecuzione: era stato Carlo V con la costituzione penale del 1532 a indicare questi termini e a dare una indicazione di massima per l'esercizio dell'assistenza spirituale. Con suo figlio Filippo la novità fu costituita dall'ammissione dei condannati pentiti al sacramento della comunione. La lunga resistenza che aveva impedito tale concessione nei regni delle grandi dinastie europee fu vinta grazie allo stretto legame politico e religioso instauratosi tra la monarchia e il papato della Controriforma. Un motuproprio di Pio V del 25 gennaio 1569 accolto e ratificato da una «pragmatica real» del 27 marzo regolò la materia: i condannati a morte potevano, se pentiti e confessati, ricevere l'eucarestia. L'insieme di queste differenze normative e sociali caratterizzò il funzionamento della Compagnia: per le sue esigenze fu redatto tempestivamente da don Baldassare della nobile famiglia palermitana dei Beccadelli di Bologna un manuale speciale, fatto stampare nel 1583 [105]. Una dura ideologia aristocratica e feudale ispira tutta la serie dei suoi consigli, a partire da quello piú volte ripetuto dell'obbligo con l'«afflitto» di accertarsi subito se si tratta di persona nobile o di uomo «di vil lignaggio e poco o nulla intendente». In questo secondo caso bisognava sbrigarsela con «poche parole, e senz'altre soverchie dicerie», bloccando sul nascere ogni tentativo di contestare la sentenza («contraporsi») – «perché non si dee lasciare farsi uguali nelle dispute cosí fatta gente» [106]. Invece «se la persona che deve morire sarà nobile et intendente, basterà solo che 'l nostro fratello l'accenni brevemente gli essempi»: e questo perché si presuppone che «persona ben nota, intendente e christiana senza che altri gliele dica, sappia tutte quelle

cose»[107]. Il che non impedí al nobile e dotto confratello di diffondersi per centinaia di pagine in consigli d'ogni genere, di carattere non solo teologico o giuridico ma anche pratico. L'assetto dei tre giorni distendeva l'opera del conforto su tempi molto piú lunghi di quelli praticati nelle altre confraternite italiane e conferiva anche al provvedimento della grazia un tratto peculiare. I confortatori si trasferivano nell'oratorio e vi trascorrevano le notti, ma il loro impegno personale di contatto col condannato si limitava alle rituali esortazioni al pentimento della sera e del mattino; il resto della notte lo trascorrevano dormendo in comodi letti nei pressi della cella del condannato. Giunta la mattina del terzo giorno lo accompagnavano al luogo dell'esecuzione, in Piazza della Marina, con un corteo intervallato dalle torture e dagli aggravamenti di pena – trascinamento a coda di cavallo, tenagliature con ferri roventi, amputazione della mano, il fuoco ai piedi, il «succàro». Le istruzioni di Baldassare di Bologna suggerivano di fare attenzione ai legamenti del polso: dovevano essere ben stretti al momento del taglio delle mani da parte del boia. E bisognava allora aver pronta una gallina sventrata di fresco per far mettere al morituro il moncone mozzato «drento a quella»[108]. La processione poteva essere animata da esibizioni burlesche e carnevalesche. Una volta arrivati alla piazza, il corteo si divideva: il condannato coi membri della conforteria, il boia e il suo aiutante entrava all'interno di uno steccato che restava chiuso per tutti gli altri. Si inginocchiava davanti alla forca. Qui gli veniva chiesto se voleva morire da cristiano e, se rispondeva di sí, riceveva l'assoluzione dal sacerdote della Compagnia. Poi saliva la scala che conduceva al cappio della forca. Fino a quel momento poteva ancora arrivare la grazia: e dobbiamo immaginare con quale ansia il condannato cercasse di captare dalle grida della folla il segno che era entrato in piazza il magistrato latore del biglietto che gli concedeva la vita. La scena della liberazione e del ritorno alla vita che abbiamo visto descritta da Goethe intervallava ogni tanto la cupezza della teatralità barocca del rito di morte.

In tutta questa letteratura sorta per le esigenze di tante realtà locali diverse non sono pochi i tratti comuni, a dimostrazione di come si fosse andata unificando la cultura delle confraternite. Uno in particolare è quello che soprattutto colpisce in un genere letterario idealmente caratterizzato dal proposito di prevedere domande, desideri, paure di persone poste

all'improvviso davanti alla propria morte: il silenzio dei condannati. Quasi mai il tessuto delle argomentazioni è lacerato da ricordi, volti e parole di persone concrete incontrate dagli autori nella loro esperienza. Ebbene, questo silenzio non è casuale. Questa letteratura che abbiamo sondato per campioni casuali, nata dal bisogno di prevedere in anticipo proteste e lamenti di chi ha appena saputo della sorte che lo attende, si era rapidamente evoluta in un argomentare sistematico che rifletteva una situazione chiusa, senza sbocchi: il condannato è considerato un recipiente da riempire piuttosto che un essere umano da ascoltare. Bisognava solo convincerlo che l'orizzonte era quello e non altro e che a lui spettava solo decidere se accettarlo o rifiutarsi. E al confortatore competeva l'obbligo di condurlo con le sue parole sulla strada dell'accettazione. Questo il nucleo obbligato. Tutto il resto – astuzie, minacce, preghiere, racconti di miracoli e di passioni di martiri – ruotava intorno a quella scelta. Quanto alle cose che di fatto venivano dette, non era compito degli autori raccontarle. Nelle cappelle del conforto il silenzio dei testimoni su quel che vi si ascoltava era la regola. Gli statuti tardi della compagnia modenese di San Giovanni Battista della Morte lo spiegarono con la rude concretezza di una cultura mercantile: «La secretezza poi essendo l'anima degli affari, si guarderanno perciò i confratelli dal discorrere per la città delle cose trattate nelle congregazioni». Chi cedeva al piacere di raccontare in piazza tali cose rischiava l'espulsione[109]. Circondati dalla curiosità di chi li immaginava informati di cose segrete sui delitti dei condannati e sul loro comportamento nella conforteria, erano tenuti per proprio dovere a non chiedere particolari sulla persona del condannato e a tacere su quello che ascoltavano. Certo, ragioni tattiche esigevano che ci si informasse a parte su tutte queste cose: si trattava di evitare errori nella scelta dei modi di parlare e delle cose da dire. Ma per il resto bisognava evitare domande su «chi si sia, né di che luogo, né di che casata, parenti etc.». Erano gli stessi condannati che lo chiedevano: «si vergognano di far sapere di che famiglia siano, et dove habbiano la loro origine»[110]. Bisognava naturalmente rispettare il vincolo della segretezza intorno al contenuto di dichiarazioni fatte in quelle ripetute confessioni della notte. Ma i condannati erano animati dal desiderio di parlare e di farlo in pubblico. Volevano discolparsi, mandare messaggi ad amici e a nemici, tutelare la propria memoria. Concepivano il patibolo come l'ultimo pulpito dal quale rivolgersi al pubblico. Ebbene in questi casi le

istruzioni erano chiare: bisognava fare il possibile per impedirlo. La persona che dalla cella o dalla cappella usciva fuori al mattino per essere condotto a morire doveva muoversi come se fosse ormai morta al mondo: compito del confortatore era chiuderle occhi, orecchie, bocca. Lo spiega particolarmente bene il trattato scritto nel Seicento per l'arciconfraternita romana di San Giovanni Decollato da Pompeo Serni. Si trattò in questo caso di un testo rimasto manoscritto che circolò per vie interne nelle sedi delle confraternite collegate con quella romana. Come il primo trattato del genere elaborato per la conforteria di Bologna, anche quello di Pompeo Serni fu un'opera di devozione che evitò scrupolosamente la ricerca della gloria letteraria.

Si tratta di un testo particolarmente ricco di osservazioni minute su ogni momento della funzione. Ne riportiamo solo le norme relative al governo dei sensi del condannato nella fase pubblica del rituale. Gli occhi, prima di tutto:

> Per strada egli debba stare con loro fisso, et applicato con la mente e con gli occhi sopra la tavoletta che se gli tiene innanzi, né vada girando con gli occhi, quali ha da tener fissi in Christo crocefisso; perché fare il contrario servirebbe solo a svagare la mente [111].

Le orecchie, la lingua:

> Due confortatori, col condennato in mezzo, restano in detro e con esso senza nessun altro, sopra il carretto, o caminano per strada tenendoli la tavoletta avanti gl'occhi, e continuando sempre a tenerlo impiegato in orazioni vocali, come fargli dire divotamente il *Pater Noster* et l'*Ave Maria* a ciascuna piaga del crocefisso, e quella baciare nell'imagine della tavoletta e ringraziarlo ad ogni piaga con espresse parole della grazia fatta al mondo, et a lui in particolare de' santissimi sacramenti, che sono scaturiti, et hanno la loro efficacia nel sangue delle medesime piaghe [112].

Ma se voleva fare delle dichiarazioni? Allora lo si invitava

> [...] a communicare con i confortatori, se egli ha pensiero di dire sul patibolo o per strada alcuna cosa al popolo. Et effettivamente, si resti in appuntamento delle parole che deve dire perché o per passione o per ignoranza potrebbe esser tentato a dir cose che tendessero in aggravio della giustizia o di chi si sia altri con carico di sua coscienza e

con peccato, del quale, in quell'ultimo punto, difficil cosa sarebbe il potersi confessare e ritrattare. E però affine di evitare ogni pericolo e troncare l'occasione al demonio di tentarlo e farlo cadere in qualche parola di suo aggravio, che potrebbe facilmente succedere, mentre acciecato dalla passione e dall'angustia della morte, non averebbe tempo di misurare tutte le cose e parole, meglio sarà di tacere, e non dir altro se non che per l'anima sua, si dice un Pater et Ave Maria, persuadendolo a lasciare di dire ogni altra cosa, che ad ogni modo, o non è intesa per il tumulto del popolo, o non serve per alcun buon effetto [113].

Non vedere, non sentire, non parlare. Il condannato è un morto che cammina.

[1] Dal *Libro dei giustiziati* dal 1441 al 1577, edito in M. S. MAZZI, *«Gente a cui si fa notte innanzi sera»* cit., pp. 121-22.

[2] Cosí l'*Istoria della città di Ferrara dal 1476 al 1489* di Girolamo Ferrarini, ms in Biblioteca Estense, Modena, ms alpha F 5 18, cc. 244*rv*: lo segnala BERNARDO NOBILE (a cura di), *Il libro della vita beata attribuito a Cristoforo da Bologna*, Memorie dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia 1991, p. 16. Sulla politica religiosa degli Estensi cfr. GABRIELLA ZARRI, *Le sante vive*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990.

[3] La seconda parte dell'opera si apre con una presa di distanza formale da un consiglio che si legge nella prima parte: «Quando tu entri in la pregione, le parole che tu dèi usare sono scripte nel principio de questo libro. Ma io te aviso» (citiamo da ora in poi dall'edizione curata da Alfredo Troiano, *Il Manuale quattrocentesco della Conforteria di Bologna*, in A. PROSPERI (a cura di), *Misericordie* cit., pp. 367-479, in particolare p. 438. Una prima edizione fondata sulla redazione manoscritta ferrarese è stata pubblicata a cura di Bernardo Nobile, *Il libro della vita beata attribuito a Cristoforo da Bologna* cit.).

[4] Cosí *ibid*. L'attribuzione è accolta da K. Walsh, nella voce «Cristoforo da Bologna» del *DBI*, vol. XXXI, 1985, pp. 77-80, che deve però registrare l'assenza oggi di lavori suoi «in alcun identificabile manoscritto»: né risultano scritti suoi nell'inventario coevo della biblioteca del convento di San Giacomo di Bologna (cfr. MARIE-HYACINTE LAURENT, *Fabio Vigili et les bibliothèques de Bologne au début du XVI e siècle d'après le ms. Barb. Lat. 3185*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1943, pp. 122-36).

[5] Cosí pensa Mario Fanti, il piú accurato e competente studioso della conforteria bolognese. Anche secondo Nicholas Terpstra, il secondo libro fu scritto «by an anonymous lay comforter» (*Comforting by the Books: Editorial Notes on the Bologna «Comforters» Manual*, in N. TERPSTRA (a cura di), *The Art of Executing Well* cit., pp. 183-92).

[6] Biblioteca Universitaria di Genova, ms G III 2. La scritta apposta al momento della devoluzione dei manoscritti della confraternita abolita nel 1797 lo indica come «Libro del 1432 ad uso de fratelli della Compagnia della Misericordia per assistere li condannati a morte. Già esistente in picolo oratorio segreto, vicino all'Oratorio di S. Ambroggio nelli orti di S. Andrea, abbolito nell'anno 1797 della rivoluzione di Genova».

[7] *Questa sie la forma e 'l modo...*, edizione a cura di Alfredo Troiano in A. PROSPERI (a cura di), *Misericordie* cit., p. 367.

[8] Il censimento dei manoscritti è offerto da Troiano, *ibid.*, p. 361. Uno *stemma codicum* e alcune osservazioni sul colore linguistico delle diverse redazioni sono proposti da SILVIA FERRARI, *Due note sulla versione genovese del «Libro della vita beata»*, ivi, pp. 481-489, in particolare p. 482.

[9] A. Troiano, in A. PROSPERI (a cura di), *Misericordie* cit., p. 367.

[10] *Ibid.*, pp. 369-70.

[11] *Ibid.*, p. 377.

[12] *Ibid.*, pp. 382-83 (cap. X).

[13] *Ibid.*, pp. 383-84.

[14] *Ibid.*, p. 402.

[15] *Ibid.*, p. 415.

[16] Cfr. FREDERIC C. TUBACH, *Index exemplorum. A Handbook of Medieval Religion Tales*, Suomalainen tiedeakatemia, Helsinki 1969, pp. 361-65, nn. 4777, 4783, 4787. *Ibid.*, p. 106, n. 1319, il miracolo della Vergine che salva un condannato dal rogo. E cfr. FRIEDRICH LOTTER, *Heiliger und Gehenkter*, in *Ecclesia et regnum. Beiträge zur Geschichte von Kirche, Recht und Staat im Mittelalter. Festschrift für Franz-Josef Schmale zu seinem 65. Geburtstag*, Winkler, München 1989, pp. 1-19.

[17] IACOPO DA VARAZZE, *La leggenda aurea*, a cura di Alessandro e Lucetta Vitale Bovarone, Einaudi, Torino 1995, p. 279.

[18] A. PROSPERI (a cura di), *Misericordie* cit., p. 467.

[19] *Ibid.*, p. 458.

[20] *Ibid.*, p. 460.

[21] *Ibid.*, p. 463.

[22] *Ibid.*, p. 467.

[23] *Decameron*, I,1. Nella narrazione pittorica dell'impiccagione per sacrilegio di Antonio Rinaldeschi a Firenze nel 1506 (oggi al Museo Stibbert), la contesa per l'anima è risolta della confessione.

[24] CARLO GINZBURG, *Folklore, magia, religione*, in *Storia d'Italia*, I. *I caratteri originali*, Einaudi, Torino 1972, pp. 603-76, in particolare pp. 634-35. Alle pp. 635-36, i passi piú avanti citati di Francesco da Mozzanica e del *Trattato devotissimo della misericordia de Dio*, Bologna per maestro Benedetto libraro, 1521.

[25] *Ibid.*, c. 14*r*.

[26] *Ibid.*, c. 18*r*.

[27] *Ibid.*, cc. 23*v*-24*r*.

[28] *Ibid.*, c. 24*v* (numerazione errata, in realtà 26*v*). Segue un repertorio di passi del Vecchio e Nuovo Testamento attestanti l'immensa misericordia di Dio che sembra concepito come un prontuario da usare per confortare i morenti.

[29] Cfr. HENRI FOUQUERAY, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762)*, II. *La Ligue et le bannissement (1575-1604)*, Librairie A. Picard et fils, Paris 1913, pp. 722-25.

[30] Cfr. M. BARBAGLI, *Congedarsi dal mondo* cit., pp. 87-90.

[31] *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*, vol. III, *A Fundação das Misericordias: o Reinado de D. Manuel I*, a cura di Isabel dos Guimarães Sá e José Pedro Paiva, União das Misericórdias Portuguesas, Lisboa 2004, pp. 32-33 (la bolla è datata 3 settembre 1496).

[32] CONFRATERNITA DEI BATTUTI, *Libro da Compagnie della Confraternita di Battudi nuouamente stampato et diligentemente corretto con molte additione a laude de Iddio et della gloriosa Virgine Maria et delli deuoti christiani. Con le sue figure alli suoi luoghi appropriate*, In Vinegia per Nicolo de Aristotile detto Zopino, 1535 nel mese di marzo, cc. 107*r*-11*v*. Cito dall'esemplare della BCA, coll. 16.K.VI.19.

[33] *Memorie a' fratelli della venerabile confraternita di S. Giovanni Decollato detta della Misericordia della nazione fiorentina per la solita funzione di aiutare a ben morire i condannati a morte fatte da Pompeo Serni fratello di detta compagnia*, BCAL, ms Corsiniano 285 (38 A 14), cc. 1*r*-2*r*. Ringrazio il direttore dott. Marco Guardo per l'aiuto nella consultazione dell'opera e nel riscontro delle citazioni. L'opera è conservata in diverse altre copie manoscritte di biblioteche romane: alla Casanatense si trovano il ms 1375 e il ms 3985, alla Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele il ms Vittorio Emanuele 579. Copie ne conserva la BAV, Vat. Lat. 8517, 13 596 e 13 558, Reg. Lat. 2084 (incompleto). Del prestigio dell'arciconfraternita romana testimonia anche la diffusione di copie manoscritte del trattato di Serni nelle sedi di altre confraternite. La Conforteria di Bologna ne possedette una copia manoscritta cosí intitolata: *Instruttione alli Confrati della*

Confraternita della morte per agiutare al ben morire li condannati. Opera piisssima, utilissima, e di molto merito appresso il Sig.re Dio per chi bene l'essercita composta dal Sig. Pompeo Serni Fiorentino, e serve anco alli assistenti a qualunque moribondo (AABo, *Archivio consorziale del clero urbano*, IX B 3). L'archivio storico della Curia Arcivescovile di Ferrara conserva nel fondo della Confraternita una copia manoscritta preceduta dalla nota seguente: «Questo libro è della Scuola della Conforteria donatogli dal fratello ill.mo et Ecc.mo Sig. Marchese Luigi Bentivoglio direttore della Scuola questo dí 18 maggio 1691». Presso la Biblioteca Corsiniana dell'Accademia dei Lincei è conservata un'altra fonte utile per la storia della Compagnia romana: il *Libro de' ricordi scritto da me Francesco q.m Girolamo Masini di Firenze con occasione che sono entrato a servire la venerabile compagnia di S. Giovanni Decollato detta della Misericordia di Roma* (ms 2576). Dell'opera di Pompeo Serni è in corso di preparazione da tempo un'edizione curata da mons. Vincenzo Paglia per le edizioni di Storia e Letteratura. Ringrazio il curatore e la Casa editrice per il permesso di consultare la trascrizione del manoscritto.

[34] GIOVANNI BOTERO, *La ragion di stato*, a cura di Chiara Continisio, Donzelli, Roma 1997, p. 76.

[35] CARLO ANTONIO MACCHIAVELLI, *Catalogo delli autori, e delle materie spettanti alla Conforteria*, in Bologna per Lelio dalla Volpe 1729. La raccolta è quasi integralmente conservata oggi presso la Biblioteca Arcivescovile di Bologna.

[36] Dell'importante opera svolta dall'arciprete per la confraternita ferrarese non si parla nella voce a lui relativa redatta da Raffaele Amaturo per il *DBI*, vol. VII, 1970, pp. 6-9.

[37] C. A. MACCHIAVELLI, *Catalogo delli autori* cit., p. 4.

[38] SER GIOVANNI MAFFANI, *Operetta la qual contiene l'ordine et il modo hanno a tenere quelli de la Compagnia della giustitia di Perugia quando haveranno a confortare li condannati alla morte*, Perugia, Girolamo di Francesco Cartolari 1545 (Sander 4084; da qui citata da ANNE JAKOBSON SCHUTTE, *Printed Italian Vernacular Religious Books 1465-1550: A Finding List*, Droz, Genève 1983, p. 253). Non si conoscono esemplari in raccolte pubbliche dell'opera, già definita «di qualche rarità nell'800» (G. B VERMIGLIOLI, *Nuova riforma delle costituzioni* cit., p. 32) divenuta poi «introvabile» (O. MARCACCI MARINELLI, *Confraternite di Perugia* cit., n. 684 della bibliografia). Una copia risulta venduta da Sotheby's a Milano nel 2004.

[39] ZANOBIO FIORENTINO DELL'ORDINE DE' PREDICATORI [FRA ZANOBI DE' MEDICI], *Trattato utilissimo in conforto de' condennati a morte per via di giustizia*, con A*lcune ragioni da confortare coloro, che per la giustizia pubblica si trovano condannati alla morte*, raccolte per M. Tullio Crispoldo da Riete, in Roma per Valerio Dorico 1565 (copia di una ristampa Ancona, per Astolfo de' Grandi 1572 è posseduta dalla Biblioteca Arcivescovile di Bologna).

[40] *Considerationi, et avertimenti spirituali de M. Tullio Chrispoldo d'Ariete* [!], *sopra la Passione di nostro Signore Giesu Christo non piú vedute*, In Modena nella stamperia di Gadaldini 1559, p. 105 (la copia della Casanatense reca una nota di possesso del gesuita Diego de Guzmán, della casa professa di Roma).

[41] La prima edizione uscí a Macerata nel 1575. ROGER CHARTIER, *Les arts de bien mourir, 1450-1600*, in «Annales ESC», vol. XXXI (1976), p. 63, ne ha contato ben 18 edizioni tra il 1577 e il 1650.

[42] Cfr. JUAN ALFONSO DE POLANCO, *Polanci Complementa, Epistolae et commentaria*, vol. II, G. López del Horno, Madrid 1917, p. 752 (*MHSI*, vol. LIV).

[43] ARSI, Rom. 129 b. I, c. 246*v*. Cfr. dello scrivente *Tribunali della coscienza* cit., pp. 663-64.

[44] *Il primo libro di lettere dedicatorie di diversi* (Bergamo, per Comino Ventura 1601). Figlio di Giovanni Giacomo Tasso, secondo cugino di Bernardo, Ercole fu in corrispondenza con Torquato Tasso. Cfr. ARMANDO MAGGI, *Una figura poco conosciuta del tardo Rinascimento: Ercole Tasso e i suoi due canzonieri*, in «Esperienze letterarie», vol. XXXI (2006), n. 2, pp. 3-38; e cfr. DENNIS E. RHODES, *Le opere di Ercole Tasso: studio bibliografico*, in ANGELO ROMANO e PAOLO PROCACCIOLI (a cura di), *Studi sul Rinascimento italiano in memoria di G. Aquilecchia*, Vecchiarelli, Manziana 2005, pp. 271-80.

[45] ERCOLE TASSO, *Il confortatore*, in Bergamo per Comin Ventura 1595.

[46] Si tratta di quella che è stata definita «la poetica della conversione» (FRANCESCO FERRETTI, *Le Muse del Calvario. Angelo Grillo e la poesia dei benedettini cassinesi*, il Mulino, Bologna 2012, p. 256).

[47] E. TASSO, *Il confortatore* cit., p. 107.

[48] *Ibid.*, ragionamento XIV: «Di quelli che o troppo di lor opre, o troppo della misericordia divina confidano», pp. 109-12.

[49] *Ibid.*, pp. 135 sgg.

[50] *Ibid.*, pp. 141-43.

[51] DOMENICO CAPAROZZI, *Compendio per conforto de' rei condennati alla morte con un utile discorso spirituale per quelli, che si affaticano in questa santa opera, raccolta dal Rev. D. Domenico Caparozzi chierico viterbese et fratello della Ven. Confraternita di S. Gio. Battista Decollato*, in Viterbo, appresso Girolamo Discepolo 1613. Alle pp. 3-4, la dedica dell'autore ai confratelli viterbesi, datata 24 aprile 1613.

[52] *Ibid.*, pp. 15-16.

[53] *Ibid.*, pp. 10-11.

[54] Sulla complessa posizione adottata dal celebre dottor Navarro cfr. V. LAVENIA, *Eretici sentenziati e «reincorporati»* cit., pp. 170-74.

[55] D. CAPAROZZI, *Compendio* cit., p. 10.

[56] *Ibid.*, p. 56.

[57] *Ibid.*, pp. 55-56.

[58] *Ibid.*, p. 57.

[59] *Ibid.*, p. 91.

[60] *Ibid.*, p. 92.

[61] *Ibid.*, p. 94.

[62] *Istruttione per consolar i poveri afflitti condannati a morte. Con una breve regola spirituale per quelli, che si essercitano in cosí S*[*anta*] *opera*, raccolta dal R. Sig. Francesco Isella Canon. della Cathedrale di Lodi ad instanza della Compagnia della Misericordia di S. Maria del Sole di detta città, in Bergamo, appresso Comino Ventura e compagni 1586.

[63] *Ibid.*, p. 9.

[64] *Ibid.*, p. 25.

[65] Cfr. M. FERRETTI, *Pitture per condannati a morte del Trecento bolognese* cit., pp. 85-151.

[66] F. ISELLA, *Istruttione* cit., pp. 89-90.

[67] *Ibid.*, p. 79.

[68] *Ibid.*, p. 33.

[69] *Ibid.*, p. 22.

[70] Giovanni Andrea di Mayo, epistola dedicatoria alla nobildonna Eleonora Sanseverino, datata Napoli, 11 marzo 1576, in padre BARTOLOMEO D'ANGELO, *Ricordo di ben morire, et della consolatione de' penitenti, con il modo di raccommandar l'anima a gli infermi, o condannati a morte*, in Vinegia 1576, ad instantia de Iacobo Anello de Maria, libraro in Napoli, cc. a 4*v*, a 6*r*.

[71] *Ibid.*, p. 2.

[72] *Ibid.*, pp. 319 sgg.

[73] DIEGO DE CÓRDOBA Y SALINAS, *Aiuto de' moribondi e condannati a morte dalla Giustizia*, in Napoli, per Camillo Cavallo, 1648. Alcuni capitoli sono riportati da GUIDO PANICO, *Il carnefice e la piazza. Crudeltà di Stato e violenza popolare a Napoli in età moderna*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1985, pp. 167-69.

[74] B. D'ANGELO, *Ricordo di ben morire* cit., p. 333.

[75] Cfr. PIERROBERTO SCARAMELLA, *Le Madonne del Purgatorio. Iconografia e religione in Campania tra Rinascimento e Controriforma*, Marietti, Genova 1991.

[76] B. D'ANGELO, *Ricordo di ben morire* cit., p. 346.

[77] *Ibid.*, p. 351.

[78] *Guida spirituale de gli afflitti condennati a morte. Dove si trattano tutti gli aiuti necessarii per la salute di un'anima, di chi è vicino a morire, composta per il M. R. P. Gio. Pietro Castello sacerdote della Compagnia di Giesú ristampata ad instanza del Signor Don Tomaso Marquet,*

governatore della Compagnia di S. Maria della Pietà, sotto vocabulo dell'Azori, in Messina, Messina, appresso Pietro Brea 1628, pp. 163-68.

[79] *Ibid.*, p. 22.

[80] *Ibid.*, p. 45.

[81] *Ibid.*, p. 55.

[82] *Ibid.*, pp. 86-87.

[83] *Ibid.*, pp. 104-5.

[84] *Ibid.*, p. 108.

[85] *Ibid.*, p. 201.

[86] *Ibid.*, pp. 222-23.

[87] *Ibid.*, pp. 240-44.

[88] GIROLAMO GATTICO DA MILANO LETTOR THEOLOGO DELL'ORDINE DE PREDICATORI, *Sicuro viaggio de giustitiandi, e di qualunque altro moriente per felicemente passare da questa all'altra vita di sicuro, e di certo in gratia di Dio*, in Milano per Gio. Battista Bidelli 1630.

[89] *Ibid.*, pp. 152-77.

[90] BNCFi, ms Nazionale 138, c. 220*rv*.

[91] Il testo di una protesta di questo genere ripreso da un antico commento alle Leggi è riportato da ISAAC BASHEVIS SINGER, *La famiglia Moskat* [1950], trad. it. di Bruno Fonzi, Longanesi, Milano 1987, p. 101.

[92] G. GATTICO, *Sicuro viaggio* cit., p. 258.

[93] *Ibid.*, p. 97.

[94] MARCELLO MANSI, *Documenti per confortare i condannati a morte [...] Opera utilissima ancora per tutte le persone tribolate*, in Torino 1690, per gl'eredi del Colonna.

[95] *Ibid.*, p. 39.

[96] *Ibid.*, pp. 378-82.

[97] *Ibid.*, pp. 269-71.

[98] CARLO VERRI DA CREMONA SACERDOTE CAPPUCCINO, *Ricordi per essercitar il caritativo officio d'aiutar a christianamente morire quei meschini che sono dalla giustitia condannati a morte, con l'aggiunta di alcuni dubbii spettanti allo stato, e salvezza di detti Giustitiati dopo la loro morte*, In Milano, per Federico Agnelli scultore e stampatore 1672.

[99] *Ibid.*, pp. 10-20.

[100] *Ibid.*, p. 21.

[101] *Istruzzioni varie concernenti la maniera di assistere a'condannati alla morte per mano della Giustitia, raccolte da persona affettionata alla Vene. Compagnia della Misericordia di Torino, e*

dalla medesima dedicate a S. Gio. Battista Decollato, in Torino, per Gio. Battista Zappata 1692, p. 80.

[102] *Ibid.*, p. 61.

[103] *Ibid.*, p. 76.

[104] *Ibid.*, p. 43.

[105] BALDASSARE DI BERNARDINO DI BOLOGNA, *Conforto de' giustiziandi per quei tre dí che stanno nella Cappella de' Bianchi di Palermo, [...] e da lui stesso riformato e ampliato*, in Palermo, per Gio. Antonio de Franceschi stampatore camerale, 1610 (copia alla Biblioteca Casanatense). La dedica dell'autore al governatore e ai consiglieri e fratelli della Compagnia dei Bianchi è datata Palermo 6 agosto 1583.

[106] *Ibid.*, pp. 4-5.

[107] *Ibid.*, p. 10.

[108] *Ibid.*, pp. 181-82.

[109] *Capitoli della Venerabile ducale arciconfraternita di S. Giovanni Battista detta della Morte*, in Modena per gli eredi di Bartolomeo Soliani 1782, pp. 11-12. E la solenne e assai piú ampia versione manoscritta del 1718 recava un'espressione simile: «La segretezza negl'interessi è l'unica loro anima» (*Capitoli della Confraternita di S. Gio. Batta detta già Hospitale di Morte*… approvati da Monsig. Ill.mo e Rev.mo vescovo di Modena Stefano Fogliani e dignissimo confratello della stessa», in ACMo, *Fondo Arciconfraternita di San Giovanni Battista della Morte*).

[110] «Non si curino i confessori, e i confortatori di sapere del reo, havendo visto» (G. MANARA, *Notti malinconiche* cit., p. 13).

[111] POMPEO SERNI, *Memorie a' fratelli della venerabile confraternita di S. Giovanni Decollato* (BCAL, ms Corsiniano 285, 38 A 14, c. 22*r*).

[112] *Ibid.*, c. 23*v*.

[113] *Ibid.*, c. 22*r*.

Capitolo diciottesimo
Una carità di nobili e di potenti. I nuovi assetti interni delle Compagnie

Ma chi erano i lettori per i quali venivano scritti questi libri? Come cambiava il pubblico di riferimento, quello al quale si rivolgevano i consigli e i precetti che abbiamo visto? Per rispondere bisogna ricostruire almeno nelle linee principali i mutamenti nella composizione delle compagnie di giustizia durante il lungo arco di tempo del loro massimo sviluppo in Italia, cioè dal XV al XVIII secolo. Il quadro generale è noto: nella società italiana si moltiplicano i segni di una generale crisi delle attività produttive e commerciali col connesso affermarsi di modelli aristocratici: domina la proprietà terriera e si investe la speranza di ascesa sociale nella carriera ecclesiastica o militare e nei traffici finanziari. Tutto questo lo troviamo riflesso nella composizione delle compagnie di giustizia. Il primo segno della loro natura speciale fu la scomparsa delle donne. Il misticismo della redenzione aveva ispirato figure femminili come santa Caterina da Siena: e le donne figurarono fin dall'inizio tra coloro che si associavano alle opere caritatevoli delle confraternite. Ma la loro presenza viene meno con la specializzazione del conforto e la separazione di quelle «strette» dal corpo generale delle confraternite d'origine. Da soggetti attivi nell'opera di carità le donne passarono alla condizione di oggetti [1]. Nel caso delle compagnie di giustizia la loro scomparsa fu l'esito necessario delle speciali funzioni affidate a quelle associazioni: la giustizia era cosa da uomini. Solo eccezionalmente quando si trattò di prestare aiuto materiale a condannate si ricorse alle prestazioni di figure femminili, le uniche a cui era consentito accedere ai corpi di donne. Mentre l'immagine della Madonna, madre accogliente, dominava nell'iconografia generale delle misericordie, nelle compagnie di giustizia campeggiò generalmente la testa barbuta del santo decollato, san Giovanni Battista. Insieme alle donne scompaiono via via o passano in secondo piano artigiani e membri delle classi popolari. Al loro

posto subentrano uomini di legge e gentiluomini. Sono per lo piú membri delle classi dirigenti gli uomini che, coperti dal saio e dal cappuccio, prestano al condannato l'opera del conforto e divengono i suoi intermediari con la realtà esterna. Dalle loro mani si passerà direttamente a quelle del boia. Vale la pena di gettare uno sguardo sulla loro identità, celata dal cappuccio e dal saio ma ben nota ai contemporanei e attentamente registrata negli atti delle confraternite. Nel lungo periodo la composizione delle confraternite seguí e accentuò la falsariga dei mutamenti nelle classi dirigenti della società italiana: l'analisi della composizione della conforteria bolognese rivela che al posto degli artigiani, dei mercanti e degli «strazaroli senza scientia» ancora presenti nel Quattrocento si vennero avanzando nel secondo Cinquecento solenni e autorevoli figure di notai, dottori dello Studio, membri dell'élite cittadina, con una speciale componente di membri di Ordini religiosi (soprattutto cappuccini e gesuiti, impiegati nei casi di condannati per eresia)[2]. Nel corso del Settecento si arrivò fino a redigere uno speciale registro dove elencare i «giustiziati nobili»[3]. Era l'esito obbligato di un sistema sociale che aveva trovato il suo rispecchiamento nelle norme penali: «Si dovrà avere il conveniente riguardo alla loro condizione nobile, o civile – si legge nel capitolo «Delle pene» del Codice estense – col preservarli immuni da pene infamanti, da commutarsi in altre, che non portino infamia, ma però confacenti al delitto»[4]: una norma che corrispondeva alla trasformazione della composizione sociale delle compagnie di giustizia operanti sia in Ferrara sia nelle vicine legazioni dello Stato della Chiesa. A Ferrara l'arrivo del governo pontificio nel 1598 aveva segnato anche una svolta ulteriore: come raccontò Girolamo Baruffaldi nelle notizie storiche premesse al *Direttorio* della Compagnia, l'ufficio di confortatori era stato affidato allora a membri del clero secolare e di quello regolare: ai laici era rimasto il compito di associarsi al rituale dell'esecuzione e seppellire i corpi dei condannati[5]. Una rifondazione avvenuta nel 1679 dette vita a una Scuola di conforteria simile a quella bolognese, posta nelle mani di un corpo di nobili: il governatore di allora fu il conte Pinamonte Bonacossi e la prima riunione tenuta l'11 maggio ebbe come promotore il marchese Ippolito Bentivoglio d'Aragona. Marchesi, conti e cardinali si avvicendarono da allora in poi tra i dodici Maestri di conforteria. Si trattò della versione locale di un fenomeno generale. A Venezia l'elenco di «religiosi, nobiluomini e confratelli di scuola» nel

Settecento è dominato dai nomi delle maggiori famiglie aristocratiche della Repubblica[6]. A Milano il regolamento del 1564 della confraternita distinse nettamente i membri nobili, che vi venivano cooptati in un numero variabile e praticamente senza limiti, dai cosiddetti «funerari», in numero fisso di trenta, delegati ai compiti degradanti – staccare dalla gogna le membra dei condannati, ricomporle e portarle a sepoltura[7].

Il controllo dei segreti che si raccontavano nelle confessioni di conforteria e il potere di interferire con le procedure ordinarie dei tribunali con l'amministrazione del privilegio della grazia erano cose troppo importanti per lasciarle nelle mani di vili e inesperti popolani. Di fatto un processo di annobilimento e di clericalizzazione investí anche molte altre compagnie dello stesso tipo. Il risultato fu che nelle prigioni e nelle cappelle i condannati si incontrarono sempre piú spesso con personaggi dell'élite di governo dello Stato e della Chiesa. I quali si prestarono all'opera di carità che li metteva in contatto con la feccia della società perché questo era richiesto dall'etica della Controriforma. Anche nell'organizzazione delle processioni penitenziali dell'anno liturgico si raccomandava che i nobili e i magnati prendessero l'ultimo posto in modo da essere di esempio agli altri. Nel rovesciamento simbolico dell'ordine sociale che dava spettacolo di sé nei riti pubblici l'iniquità della distribuzione del potere e della ricchezza veniva coperta e legittimata da un cristianesimo retorico di facciata. Ma le apparenze avevano il loro peso. Il fatto che i potenti si umiliassero fino a presentarsi come fratelli cristiani di ladri e assassini nei luoghi della sofferenza e della morte aveva la sua importanza nella strategia della «conversione». Bisogna immaginare l'effetto che dovette avere sui condannati trovarsi di fronte quei personaggi gravi e severi discesi dai loro scranni e dai loro palazzi. Un caso trovò posto nei ricordi di Marco Gambarucci, sagrestano della compagnia romana di San Giovanni Decollato. Si trattò di un notaio del Campidoglio, Girolamo Ceccani della Sabina, mandato a morte il 14 luglio 1662 per aver commesso ben 22 omicidi al suo paese. Voleva a tutti i costi essere confessato e assistito da un cappuccino di sua fiducia. E alle insistenze dei confortatori che lo invitavano ad affidarsi al confessore che gli offrivano si mostrò piuttosto diffidente. Chiese «se tra quei fratelli ivi presenti che gl'assistevano vi era alcuna persona titolata». A questo punto ci fu una breve consultazione tra confortatori, provveditore e cappellano e si decise di rivelargli l'identità di

tutti i confratelli. Si raccolsero tutti quanti intorno al condannato. Poi il sagrestano Marco Gambarucci gli chiese se veramente voleva sapere chi erano. E alla risposta affermativa poté sciorinare trionfalmente nomi e titoli:

> Questo è il signor abbate Francesco Maruscelli nostro provveditore; questo è monsignor Carlo De Ricci avvocato concistoriale; quest'altro è monsignor Onofrio Ippoliti canonico di San Pietro; quest'altro è il reverendo abbate Giulio Ricci canonico di San Pietro, quest'altro è il signor abbate Castiglioni; quest'altro è il signor abbate Palagi; quest'altro è il signor Matteo Baldosii; quest'altro è il signor cavalier Bellarmini; e quest'altro è il signor principe di Palestrina D. Maffeo Barberini nipote della santa memoria di papa Urbano VIII beato vicario di Christo.

Al nome del principe Barberini, sapientemente lasciato per ultimo, «il povero paziente si buttò dalla sedia inginocchioni in atto di baciare i piedi al signor principe, e proruppe in un grandissimo pianto dicendo: "Signor mio Gesú Christo, che grazia è quella, che mi fate, ch'alla morte di un peccatore indegno come son io, abbino ad assistere un nepote di un vostro vicario con tanti altri signori qualificati"...»[8]. L'umiliazione dei potenti esaltava la fede degli umili: tanto piú se quel potente era cosí vicino a chi aveva le chiavi del cielo.

Negli elenchi dei confratelli vediamo emergere progressivamente membri di Ordini religiosi, dottori collegiati, figure dell'alto clero e della nobiltà. Le élite di potere si appropriarono delle forme e dei simboli della religione civica per esercitare la loro egemonia sociale[9]. Anche perché intanto agli ordinamenti pubblici di tipo comunale si erano sostituiti regimi di tutt'altro genere. Nella Modena diventata dal 1599 la capitale dello Stato estense, la Confraternita di San Giovanni Battista conobbe un processo di annobilimento e di clericalizzazione che appare evidente dalla cura dei dettagli dell'abbigliamento che si avverte nei *Capitoli per la conforteria* sottoposti all'approvazione del duca nel 1719. Norme rigorose vi regolarono l'obbligo di usare i «guanti bianchi» nel toccare il condannato: guanti che subito dopo l'uso dovevano essere gettati nella sepoltura destinata al giustiziato nella chiesa di San Domenico. Né si gradiva il contatto con la folla: un apposito servizio d'ordine con gli sbirri del duca doveva tutelare la conforteria e tenerne lontana la moltitudine[10]. Nel «catalogo dei confratelli viventi» stampato nell'edizione 1782 dei capitoli

troviamo accanto al vescovo e ai canonici del Duomo tutti i bei nomi della società cittadina. Nella sfilza di nobili e di prelati spiccano i nomi del marchese Giovanni Battista Cortese, del conte Benedetto Manzoli, del conte e prevosto Francesco Fontana fino a quello del conte e marchese Massimiliano Montecuccoli [11].

Sul variegato mondo delle botteghe artigiane e delle corti rinascimentali era venuta avanzando una severa processione di monsignori e di gentiluomini. E nel generale mutamento della società quello delle confraternite di giustizia registrò immediatamente le nuove forme del dominio sociale e politico: era quanto richiedevano le delicate funzioni dell'amministrazione del sistema delle pene negli Stati della Controriforma dove il potere politico e quello religioso erano legati a doppio filo e richiedevano fedeltà e obbedienza. La preoccupazione dell'ortodossia si fece avvertire con l'esclusione di sospetti eretici o di inquieti uomini di lettere. A Napoli, come abbiamo visto, nella prima metà del Cinquecento la Compagnia dei Bianchi della Giustizia annoverava presenze di uomini di chiesa e di lettere variamente significative delle idee correnti di riforma della Chiesa. Vi si incontravano i nomi di san Gaetano da Thiene, cofondatore insieme a Gian Pietro Carafa dell'Ordine dei chierici regolari teatini, del letterato e poi vescovo Antonio Minturno e di molti altri ancora. Tra il 1536 e il 1540 vi ebbero cariche importanti diversi seguaci di Juan de Valdés, da Mario Galeota a Pietrantonio da Capua a Ferrante Brancaccio: ma con l'avvio dell'attività della congregazione cardinalizia dell'Inquisizione romana si ebbe un riassetto della compagnia. Il gruppo dei valdesiani finí sotto processo e l'ordine dei Teatini fu protagonista di una sistematica azione poliziesca. La ripresa dopo la crisi mostrò che la lezione era stata imparata: i confratelli chiesero e ottennero indulgenze e privilegi associandosi alla confraternita romana. Era una dichiarazione di ossequio a quel potere papale che i luterani avevano contestato. Inutilmente l'allora vescovo di Sessa Galeazzo Florimonte, al quale si erano rivolti come mediatore, li invitò a rimettersi piuttosto a Gesú Cristo, il «primo et principal datore de tutte le gratie». Fu cosí che la compagnia di Napoli ebbe la concessione del privilegio fondamentale, quello della grazia, che da lí fu redistribuito alle altre confraternite del Regno, come quella di Lecce. Intanto la composizione sociale dei Bianchi vedeva l'ascesa della componente ecclesiastica. I membri dell'aristocrazia napoletana

continuavano a detenere maggioranza e poteri di controllo. Ma alla fine, dopo una complicata fase di contrasti fra Roma e Madrid, un provvedimento di Filippo II, sospettoso di possibili trame politiche della nobiltà napoletana al coperto del segreto confraternale, impose nell'aprile del 1583 la totale sostituzione dei laici con uomini di chiesa [12].

Un deciso processo di disciplinamento controriformista e di aristocratizzazione fu quello che caratterizzò anche la confraternita milanese di San Giovanni alle Case Rotte. Il riassetto del governo ecclesiastico dell'archidiocesi per opera del cardinal Carlo Borromeo le impresse una trasformazione sostanziale. Il cardinale arcivescovo, nella Roma dove esercitava la funzione di cardinal nipote di Pio V, aveva conosciuto e apprezzato l'opera della confraternita romana: perciò, quando tornò in Lombardia per esercitare il suo ministero archiepiscopale, decise di rivitalizzare e riorganizzare quella milanese affinché i «condannati dal mondo, restino per divina misericordia iustificati dal Signore». Nel farlo dette alla confraternita un carattere diverso da quello popolare della tradizione. La concezione rigidamente gerarchica del governo della vita sociale tipica di san Carlo si riflette nell'intervento diretto dell'arcivescovo e nella composizione sociale che fu in prevalenza di membri del patriziato cittadino. Quella che nacque fu una compagnia di gentiluomini. Molto critico nei confronti della tradizione associativa dal basso del mondo delle confraternite e deciso a imporre una disciplina cristiana alla classe dirigente del Ducato di Milano, san Carlo vi coinvolse un cospicuo gruppo di patrizi milanesi dando cosí la sua impronta all'associazione. Bisognava, scrisse il suo biografo Carlo Morigia, che i gentiluomini vi si impegnassero «altrettanto per far beneficio a sé stessi, ed acciò che coll'insegnare a morire ad altri imparassero essi a vivere, quanto per aiuto dei poveri condannati» [13]. Le successive modifiche introdotte dal governatore spagnolo mantennero e rafforzarono quel tipo di composizione: non per niente si parlò da allora in poi di «compagnia dei nobili della consolazione di San Giovanni» o anche di «nobilissima Scuola di San Giovanni Decollato». I nuovi statuti precisarono le forme del rituale seguendo il modello romano: ma precisarono che nessuno potesse essere messo a morte nel giorno in cui riceveva i sacramenti, in ossequio alle preoccupazioni devote di Filippo II. La confraternita, dotata di numerosi privilegi per la raccolta e la gestione di elemosine e di beni testamentari nonché di diritti speciali sulla persona e sui

beni del condannato e del potere di graziare ogni anno due condannati, conobbe allora quella che è stata definita la sua «età d'oro» [14].

Ne possiamo avere un'idea dai nomi dei dedicatari scelti dagli autori dei trattati di instruzioni per i confortatori. Il *Sicuro viaggio de giustitiandi* del domenicano Girolamo Gattico fu dedicato dallo stampatore Giovanni Battista Bidelli agli «illustrissimi signori della Compagnia di S. Giovanni Decollato di Milano» nonché al marchese Ambrogio Spinola, governatore e capitano generale dello Stato di Milano che vi ha il titolo di «protettore» della confraternita.

Un quarantennio dopo un altro libro di «ricordi» per compagnie di giustizia, quello del cappuccino cremonese Carlo Verri recava una dedica alla «Nobilissima congregatione di S. Giovanni Decollato» [15]. Seguiva l'elenco dei confratelli, che mostrava quanto fosse giustificata tanta insistenza sulla parola «nobiltà». L'ufficio di protettore apparteneva stabilmente al governatore dello Stato di Milano. I membri erano suddivisi in tre categorie: quelli a pieno titolo, i «confratelli funerali» e i soprannumerari. Nella prima categoria troviamo principi, conti, visconti e marchesi insieme a cavalieri, abati, ambasciatori di Spagna, generali, maestri di campo e capitani della milizia. I nomi milanesi erano quelli dei Visconti, dei Borromeo, dei Trivulzio e cosí via. Carlo Verri spiegava nelle prime pagine del suo scritto che, se l'aiutare i condannati a morire cristianamente era dovere di tutti i cristiani, «nondimeno, con piú particolar titolo, e ragione spetta a' signori di questa illustrissima, e nobilissima congregatione» [16]. L'attributo di «Confraternitas nobilissima Divi Ioannis Baptistae Decollati» figurò allora in tutti gli atti della Compagnia milanese. Figurava in testa agli eleganti inviti a stampa con cui il prefetto della compagnia notificava ai membri il loro dovere di partecipare alle conforterie e alle esecuzioni [17]. Tra i prefetti che si succedettero nel corso del Settecento troviamo i nomi del marchese di Cislago, del marchese don Luigi Cagnola, del conte Giovanni Luca Pallavicini, del conte don Gaspare Bigli, del conte don Carlo Annone, del marchese Ludovico Trotti, del marchese don Alberto Visconti, del conte Francesco Antonio Visconti Pirovano, del conte Giovanni Antonio Visconti Borromeo e cosí via. Nobili i giudici, nobilissimi i confortatori: nelle loro nobili mani la spada della giustizia uccideva il corpo e salvava l'anima. E spesso l'incappucciato che confortava il morituro era quello stesso che poco prima aveva deliberato la

morte di quell'uomo. L'antica confraternita di donne, artigiani e mercanti si era trasformata in una società di nobili personaggi dediti all'esercizio della salvezza delle anime negli intervalli delle loro molte occupazioni mondane e di governo.

Qualcosa di simile accadeva anche nella piú celebre e antica delle conforterie, quella di Bologna: e se a Milano dominavano le gerarchie politiche, qui erano quelle ecclesiastiche e universitarie a definire il profilo della Scuola. Un'analisi della composizione sociale della conforteria di Bologna ha rivelato una netta svolta intorno alla metà del Cinquecento[18]. Da allora in poi al posto di artigiani e mercanti si incontrano quasi esclusivamente nomi di dottori dello Studio e membri della classe senatoria. Come abbiamo visto, i nuovi statuti approvati nel 1556 furono elaborati da un notaio, Cristoforo Pensabene, membro dell'élite di governo della città: il quale, anche se inizialmente coinvolto in un processo inquisitoriale, riuscí a diventare membro del tribunale della fede bolognese e vicario dell'arcivescovo Gabriele Paleotti negli anni che videro la piú dura repressione dell'eresia in città. La tendenza a fare della Scuola un'accademia severamente controllata e culturalmente qualificata emerge dall'introduzione della nuova figura del censore, una carica derivata dal modello delle società di uomini di lettere allora in pieno sviluppo. La fedeltà al papato fu siglata con la richiesta di aggregazione alla confraternita romana avanzata nel 1571: anche se ci volle molta abilità per piegare le resistenze dei bolognesi davanti a quella che apparve loro come una umiliante forma di subordinazione. Da allora in poi l'intreccio fra dottori dello Studio bolognese e membri dell'élite di governo laico ed ecclesiastico fu un dato costante. Possiamo prendere a simbolo dei meccanismi di integrazione delle maggiori autorità cittadine nella conforteria il fatto che il nome piú celebre che vi incontriamo nel Settecento fu quello dell'arcivescovo Prospero Lambertini, poi papa Benedetto XIV: il quale, memore della sua partecipazione all'opera della confraternita, volle rinnovarne con particolare solennità tutti i privilegi e le indulgenze.

Una pesante clericalizzazione e un intreccio abituale di nobili e prelati fu il carattere dominante delle compagnie di giustizia operanti nello Stato Pontificio. Cardinali, nipoti di pontefici e membri delle congregazioni e delle magistrature piú importanti figurano negli elenchi della Confraternita

di San Giovanni Decollato dei Fiorentini. E sfogliando i registri seicenteschi di quella della legazione di Ferrara scopriamo che non era eccezionale la scena di conforti in cui ladri e predoni di strada e poverissime popolane delle valli di Comacchio si trovavano davanti ai piú altisonanti nomi della nobiltà ferrarese. Il verbale della seduta del 13 maggio 1674, celebrando solennemente la ripresa da parte dei confratelli laici dell'opera di «confortare i pazienti et accompagnarli al patibolo» dopo la lunga parentesi in cui erano stati sostituiti da religiosi, vide come governatore il marchese Roberto degli Obizzi e come membri altri titolati di Ferrara [19].

Da questi casi si può avere un'idea del complessivo generale processo che portò le compagnie di giustizia a diventare luogo di raccolta di esponenti delle classi dominanti. Si ricorderà almeno il caso geograficamente marginale ma importante della confraternita di Torino, la quale nell'elenco del 1707 appare composta da «un buon numero di appartenenti alla nobiltà e alla borghesia, costituita da avvocati e da alcuni medici» [20].

All'altro capo del Piemonte sabaudo c'era la Sicilia spagnola. E qui l'evoluzione della composizione sociale delle compagnie di giustizia seguí un percorso speciale. I membri della Compagnia dei Bianchi di Palermo furono fin dall'inizio in prevalenza «gentilhomini et honorate persone»: ma nei primi tempi vi fu prevista la presenza di membri poveri, esentati «per l'amore de Dio» dal pagamento del contributo. E quel contributo era destinato a pagare doti e altri sussidi per i figli di confratelli bisognosi. Col tempo invece l'appartenenza ereditaria alla nobiltà divenne obbligatoria. I capitoli del 1766 registrarono la definitiva affermazione di questo carattere fissando il limite di casta per accedere alla confraternita in «cento cinquant'anni di vera nobiltà della famiglia del suo proprio cognome» [21]. E i nobili siciliani furono talmente gelosi dei propri privilegi da riserbare solo a se stessi il diritto di entrare nello spazio recintato dove si eseguivano le sentenze. Nel 1669 bastò che in quel recinto entrasse il portatore dello stendardo della giustizia perché ne nascesse un conflitto durissimo tra la compagnia e il presidente del tribunale. Per protesta contro l'ingresso di «un vile ministro a cavallo» nello spazio di pertinenza dei nobili fu decisa e messa in atto una ritorsione singolare: per anni i titolati membri della

compagnia si astennero dall'assistenza ai condannati. Lo sciopero dal conforto durò fino al 1676. Per farlo cessare fu necessario l'intervento del re di Spagna [22].

Lo spostamento del livello sociale verso i piani alti della società fu dunque un fenomeno generale nei tempi lunghi della evoluzione di queste associazioni, divenute alla fine corpi selezionati e dotati di prestigio e di potere. Ne derivò di conseguenza una separazione tra la mansione «alta» del conforto spirituale e della presenza pubblica nel rito da quelle «basse» che avevano a che fare col corpo e con i materiali dell'esecuzione. Basti dire che l'operazione del distaccare i corpi, interi o squartati, dalla forca e dalle picche per ricomporli e seppellirli fu normalmente delegata a dei facchini appositamente reclutati. Ma il mutamento della composizione sociale dice solo una parte del diverso orizzonte assunto dall'opera del conforto nel corso del tempo.

Le fonti storiche dell'opera dei confratelli che vi si dedicarono permettono di cogliere un progressivo modificarsi della figura del condannato, sia per quanto riguarda la sua anima sia per il trattamento del suo corpo. Per quanto riguarda l'anima, tutto ciò che gli si chiedeva, come abbiamo visto, era la confessione dei peccati. Ma poche cose furono discusse piú accanitamente della confessione nell'epoca che va dal Concilio Lateranense IV alle polemiche tra cattolici e protestanti dell'età della Controriforma. Quella dei condannati aveva un carattere speciale: posta com'era all'estremo limite dell'esistenza terrena escludeva la possibilità di fare adeguata penitenza per le colpe. Solo un forte misticismo della Redenzione aveva permesso a santa Caterina da Siena di confortare Niccolò di Toldo e di fargli sperimentare la sua condanna capitale come una identificazione col sacrificio di Cristo sulla croce. Da lí discendeva anche l'argomento tante volte ripetuto nei confortori dell'esempio del buon ladrone: se la fede e la preghiera avevano fatto di un ladrone un beato del Paradiso, perché una simile metamorfosi non poteva avvenire anche per ladri e assassini al momento finale della loro vita? Il tema dell'immensa misericordia di Dio si affacciò di continuo nelle conversazioni notturne coi candidati al patibolo. Ma qui nel corso del primo Cinquecento si avvertí l'avanzare del pericolo dell'eresia: e l'eco delle dottrine protestanti che negavano valore alle opere umane e affidavano tutto alla giustificazione per

fede risuonò sulle piazze italiane proprio in occasione delle esecuzioni di seguaci della Riforma: lo si è visto nel caso di Pietro Fatinelli, mandato a morte a Lucca nel 1543, che nel rivolgersi al popolo adunato in piazza si disse pentito dell'ambizione politica e convertito dai modelli della romanità repubblicana a una religione della giustificazione per fede che gli dava la certezza della predestinazione divina[23]. Era la svolta da una religione collettiva dei riti a una religione della fede come scelta e responsabilità personale[24]. Sembrava chiudersi cosí in senso calvinista quella crisi della religione tradizionale che aveva spinto Pietro Paolo Boscoli a rigettare i modi del conforto rituale dei Neri. Ma qui si ebbe la vigorosa ripresa della Chiesa di Roma e la riaffermazione del valore della mediazione ecclesiastica sommato a quello delle opere ai fini della salvezza eterna. La definizione della penitenza approvata dal Concilio di Trento nel 1551 ne indicò le componenti (contrizione, confessione al sacerdote e soddisfazione) e confermò che chi si confessava nell'imminenza della morte poteva essere assolto da ogni peccato e da qualunque confessore. L'aspro conflitto con la Riforma protestante portò a diffidare di ogni insistenza sull'affidamento di fede del peccatore pentito alla misericordia di Dio, insistendo invece sul carattere giudiziario del tribunale della confessione tale da rendere effettivo il perdono divino anche in assenza di quel dolore profondo per il peccato commesso (la contrizione) che si riteneva fino ad allora condizione essenziale: e restò invece ferma la richiesta che alla confessione del pentito tenesse dietro la «soddisfazione», cioè una adeguata riparazione per il peccato commesso che doveva comunque essere punito con le pene del Purgatorio. La costruzione medievale del luogo ultraterreno di purgazione delle colpe divenne il punto di discrimine tra ortodossia ed eresia e si collocò al centro di una predicazione terrorizzante sulle sofferenze dell'aldilà che ebbe immediato riscontro negli esercizi di persuasione dei condannati. Intanto l'avvio dell'opera dell'Inquisizione romana offrí l'occasione per riprendere e irrigidire la normativa tradizionale sulla confessione e sul perdono dell'eretico pentito: che poteva essere perdonato e salvarsi l'anima se si confessava ma non per questo veniva lasciato in vita. Negli appunti del giureconsulto romano Lorenzo Belo, nominato consultore dell'Inquisizione romana alla metà del Cinquecento, troviamo annotata la risposta data al caso di un eretico pertinace di Parma il quale, giunto davanti alla catasta del rogo, aveva detto di essere pentito. La

domanda era: dopo la confessione sacramentale poteva essere perdonato o doveva essere riconsegnato alla curia secolare per l'esecuzione? Pietro Belo rispose che il grembo materno della Chiesa era sempre aperto al figlio pentito ma il perdono riguardava solo il foro penitenziale e la sorte dell'anima. Ai relapsi e ai finti convertiti non si doveva risparmiare la pena di morte [25].

Di fatto si diffuse da allora in poi un clima di cautela e di diffidenza intorno alle conversioni sotto il patibolo: nelle carte dei confortatori non ritroveremo piú la certezza di santa Caterina da Siena della immediata ascesa dell'anima di Niccolò di Toldo alle nozze celesti ma solo annotazioni caute sulle buone speranze che nei casi migliori si potevano nutrire sulla sorte eterna del giustiziato. Lo spettacolo della morte per via di giustizia assunse toni sempre piú cupi e inquietanti. L'orrore dei delitti e la crudeltà delle pene dovevano imporre ai lettori e agli spettatori un salutare timore del peccato e della disobbedienza ai poteri legittimi. Le sofferenze e le paure di chi si convertiva solo nell'imminenza del patibolo e moriva temendo di non essere salvato per l'eternità erano sottolineate a scopo di dura pedagogia. Di questo nuovo clima fece le spese il personaggio piú popolare nella tradizione del conforto, il buon ladrone della storia evangelica. San Disma, come la devozione dei cristiani lo aveva chiamato, aveva offerto il fondamento piú robusto agli argomenti dei consolatori che cercavano di dissipare la nube di disperazione gravante sui condannati: era stato Cristo stesso a garantirgli che sarebbe stato accolto in Paradiso nel giorno preciso della sua morte in croce. Nella condizione del condannato a morte in attesa dell'esecuzione si vide cosí riflessa la condizione generale dell'umanità intera e dei singoli esseri umani: ne era uscita alterata l'economia del rapporto tra il cristiano e il suo Dio, sempre piú regolata in modo unilaterale dall'arbitrio di un giudizio di Dio che non teneva conto dei meriti e delle colpe umane ma colpiva e salvava in modo imperscrutabile. A questo esito aveva portato la diffusione popolare attraverso l'opera capillare dei predicatori della teologia dominante nell'ordine francescano, che proponeva un'idea della potenza divina non soggetta a nessuna regola, laddove i domenicani cercavano di garantire la razionalità del rapporto tra natura e sovranatura. Ecco perché il modello del buon ladrone san Disma, portato di colpo dalla morte infamante sulla terra alla gloria del Paradiso sulla sola base di un'invocazione estrema, divenne

quello che ispirò l'opera delle compagnie di giustizia nell'Italia delle città e che da lí si diffuse. Da quella stessa radice il senso della totale impossibilità di operare bene da parte di una pianta umana corrotta in radice doveva portare l'agostinismo del monaco di Wittenberg a rovesciare l'articolata struttura del sistema dei perdoni ecclesiastici cresciuta come un verde rampicante sul duro tronco dell'albero della forca.

Ma Roberto Bellarmino nel suo *De arte bene moriendi*, che fu un best seller di quel genere letterario, fissò il principio generale dominante nella cultura religiosa non solo cattolica: per morire bene bisogna aver vissuto bene. Dunque chi vive male muore male; solo una vita rigorosamente ispirata ai buoni principî poteva garantire una buona morte. E se il buon ladrone era stato salvato e fatto beato sulla croce fu perché aveva sicuramente vissuto una vita santa[26]. Anche sul modo di confessare Bellarmino avvertí che bisognava essere cauti e usare metodi piú severi perché il sacramento potesse essere efficace[27]. Tesi del genere non poterono ovviamente circolare nei luoghi dove i ladroni venivano convinti a confessarsi: ma dubbi pesanti sulla possibilità che i condannati si salvassero nell'aldilà circolarono nel chiuso dei conventi tra i religiosi incaricati delle confessioni[28]. E si resero palpabili nella letteratura dotta come in quella popolare. Pessime le morti dei peccatori, gravissimo errore non fare penitenza subito dopo commesso il peccato: chi la rimanda alla fine della vita non si faccia alcuna illusione sulla bontà di Dio, avvertiva in un'opera di mole imponente e di enciclopedica dottrina il prete romano dell'Oratorio Paolo Aringhi[29].

Non meno dura e negativa fu la rappresentazione del delinquente nella letteratura popolare fiorita intorno ai patiboli[30]. In rima o in prosa, quella che fu proposta da una quantità di opuscoli stampati fra Cinquecento e Settecento fu un'immagine cupa e terrificante del delinquente che sottintendeva un elogio della giustizia per averlo tolto di mezzo. Leggiamo l'avvio del cantastorie che apre «la sciagurata vita di Arrigo Gabertinga assassino di strada»:

> Signori se mi serve la memoria
> e insieme col giuditio l'intelletto
> voglio cantarvi una crudel historia
> d'un perfido villano maladetto[31].

Ladri e assassini furono i principali protagonisti di queste storie nate e vendute sulle piazze; vi dominano gli uomini ma non mancano donne avvelenatrici dei mariti come la signora Prudenza di Ancona[32]. Qui trovano posto i figli ingrati che trovano nella punizione finale l'occasione per tardivi pentimenti[33]. Il colmo del piacere di narrare si prova quando si offre l'occasione di cantare l'esecuzione di un personaggio particolarmente odiato, il boia[34]. L'intento moraleggiante copre del suo velo il piacere dell'orrido e del mostruoso, l'esecrazione di chi esce dalle dimensioni di una vita normale. Il celebre capobanda napoletano Benedetto Mangone, condannato a morte come ribelle al re, fu il protagonista di un poemetto in ottave che offrí ai lettori una puntuale descrizione del teatro delle pene in tutto il suo orrore[35]. Qui il percorso del bandito sul carro del boia è una inversione grottesca delle entrate trionfali dei sovrani: ha una finta corona d'oro in testa, viene torturato con tenaglie incandescenti e sottoposto al finale, terribile tormento della ruota, mentre i suoi «errori […] tenaci e forti» gli vengono ricordati da «gl'angelici confratri» della compagnia di giustizia[36]. Anche qui la loro presenza e le loro ammonizioni, l'invito a pensare alla Passione di Cristo e la promessa della salvezza finale non modificano il carattere di una rappresentazione della giustizia come liberazione dell'umanità da una presenza diabolica. La grande città di Napoli fu lo scenario di rituali particolarmente elaborati: e dalla vita popolare della città nacque una letteratura poetica di grande efficacia, vere e proprie cronache versificate come quello che nel tardo Cinquecento il marchese Giovan Battista Del Tufo dedicò al percorso della giustizia nel suo «ritratto» della città: qui il protagonista è

> [...] quel dolente [che] vien fuor di carcere tra pur troppa gente
> scalzo e avvinto il meschin col capo ignudo,
> portando ne le man legate e gionte
> quel che spirò sovra il Calvario monte[37].

Non mancano i membri delle classi dominanti che anche nel male appaiono dotati di superiore e perfino mostruosa malvagità: come quella del «gentil'huomo principalissimo» di Milano, giustiziato nel 1609 come colpevole di aver compiuto «120 homicidii, sotterrato un prete vivo, squartato un puttino, et altre cose inaudite». E anche nel suo caso questa

letteratura italiana di patibolo si differenzia da un genere allora diffusissimo in altri paesi europei per l'attenzione che dedica alla presenza dei confortatori. Per il gentiluomo si mobilitarono «dieci cappuccini, et tre preti», oltre ai confratelli di San Giovanni alle Case Rotte «che del continuo lo confortavano», facendolo inginocchiare davanti a tutte le immagini sacre e recitare preghiere e invitando il popolo a «cridar misericordia». Ma che quell'anima si fosse davvero salvata lo pone in dubbio il dettaglio finale, quando il nobiluomo si ferma davanti al palco coperto di nero, impallidisce, gli mancano le gambe e dice ai cappuccini di «non sapere se haveva dolore delli suoi peccati, e sol si doleva di non havere contritione»[38].

«Chi ben vive ben muore»: il principio sostenuto da Bellarmino ritorna a mo' di conclusione in una delle tante «Relazioni di giustizie» che nel Settecento portarono ammaestramenti morali e informazione giornalistica nella grande corrente della letteratura di patibolo. Il racconto dell'esecuzione capitale di tre condannati avvenuta a Livorno il 12 settembre 1745 vi sottolineava le «gran crudeltà» commesse e riportava il testo del discorso che si afferma essere stato pronunziato sul patibolo da uno dei tre, il fiorentino Giacomo Lenzi[39]. Era necessario l'«esempio di questi miserabili» perché i peccatori si correggessero: cosí spiega un altro opuscolo dello stesso taglio e dello stesso editore, dedicato alla morte «scelerata» [!] di un assassino impenitente, tale Angiolo Secchiarolo detto Bigaratta, da Ripe, diocesi di Senigallia che morí sulla forca ad Ancona nel giugno del 1729 senza cedere di un millimetro alle esortazioni al pentimento[40]: e dire che aveva avuto fior di confortatori, di nobile prosapia. Tra di loro ci fu addirittura il futuro pontefice Prospero Lambertini da poco nominato arcivescovo di Ancona. Si era fatto ricorso perfino alla prova del fuoco per dargli un'idea delle fiamme dell'Inferno: gli avevano tenuto la mano su di un cero acceso facendo «ardere la carne per un mezzo quarto d'ora». Tutto inutile. Era morto invocando il diavolo: il corpo era stato portato fuori città e sepolto nel luogo destinato alle carcasse del bestiame, «ad universale, terribile esempio».

Si venne cosí costituendo una tradizione di racconti dei fatti e dei personaggi del patibolo: una fonte importante per l'immagine del crimine e dei criminali, su cui dovremo tornare. Ma la domanda che si pone a questo punto è se ci furono e quali furono gli estremi messaggi dei condannati. Ci si chiede se nella nutrita documentazione raccolta dai confortatori sulle

ultime ore di vita di tanti «afflitti» ci fu spazio per le loro ultime parole. Era lo «splendore delle parole» che attirava Michel Foucault nelle vite delle «persone infami»[41]. Per ora, come abbiamo visto, se c'è uno «splendore» che circonda i protagonisti delle storie di patibolo italiane, è quello dei trionfi degli altari barocchi.

[1] Un quadro complessivo sull'evoluzione nel corso del Medioevo è offerto da ANNA ESPOSITO, *Donne e confraternite*, in MARINA GAZZINI (a cura di), *Studi confraternali. Orientamenti, problemi, testimonianze*, Firenze University Press, Firenze 2009, pp. 53-78; per l'epoca successiva cfr. NICHOLAS TERPSTRA, *Cultures of Charity. Women, Politics, and the Reform of Poor Relief in Renaissance Italy*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2013.

[2] Nicholas Terpstra, da anni attento studioso della conforteria bolognese, ha analizzato la composizione sociale delle sue «coorti» (ID., *Theory into Practice: Executions, Comforting, and Comforters*, in ID. (a cura di), *The Art of Executing Well* cit., pp. 118-58).

[3] Nel 1752 il conte Baldassarre Carrati selezionò dal registro dei condannati un elenco dei *Giustiziati nobili bolognesi e nobili forestieri, sacerdoti e persone ragguardevoli* (BCA, ms B. 790).

[4] *Codice di leggi, e costituzioni per gli Stati di Sua Altezza Serenissima*, vol. I, Società Tipografica, Modena 1771, libro IV titolo XVIII.

[5] *Direttorio ad uso della Conforteria di Ferrara*, seconda edizione, nella stamperia di Bernardino Pomatelli stampatore arcivescovile, Ferrara 1757, pp. 5-8.

[6] Cfr. C. TRAVERSO, *La Scuola di San Fantin* cit., p. 64 e nota.

[7] Cfr. M. BENDISCIOLI, *L'età della riforma cattolica* cit., pp. 400-1.

[8] *Ricordi et avvertimenti per i sacrestani della compagnia della Misericordia della nazione fiorentina in Roma in occasione di giustizie, e liberazione de' prigioni*, fatti dal signor Marco Gambarucci, BCAL, ms 285, cc. 126*r*-127*v*. Non ho visto la copia conservata a Vienna, Hauptstadtarchiv, *Handschriften* n. 1082, che è illustrata con figure.

[9] Cfr. NICHOLAS TERPSTRA, *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologna*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 214-16.

[10] *Capitoli per la conforteria concessi da' Serenissimi Dominanti ampliati, e confirmati dal serenissimo Sig. Duca Rinaldo Primo*, copia originale registrata e firmata da Borso Santagata il 31 dicembre 1718 (ACMo, *Fondo Arciconfraternita di San Giovanni Battista della Morte*).

[11] *Ibid.*, pp. 28-31. L'esemplare conservato in ACMo reca insieme a diverse note manoscritte anche un aggiornamento dell'elenco fino al 1875, con tanti altri nomi di nobili e di ecclesiastici.

[12] Su tutta questa vicenda si rinvia al fondamentale studio di G. ROMEO, *Aspettando il boia* cit., cap. V, «Per la storia dei Bianchi della Giustizia», pp. 105 sgg., in particolare pp. 108-10.

[13] Le citazioni sono riprese da A. CERUTI, *La Chiesa di S. Giovanni alle Case Rotte in Milano* cit., p. 165.

[14] *Ibid.*, p. 169. Il privilegio della indicazione di condannati da graziare lo concesse Carlo II nel 1675.

[15] CARLO VERRI, *Ricordi per essercitar il caritativo officio* cit.

[16] *Ibid.*, p. 7.

[17] Cfr. la riproduzione di alcune di queste stampe tratte dalla raccolta privata dell'ing. Giancarlo Beltrame in appendice al saggio di I. MEREU, *La pena di morte a Milano nel secolo di Beccaria* cit. Altre stampe settecentesche dello stesso genere sono conservate presso la Biblioteca Ambrosiana di Milano, ms L.128.sup., cc. 43*r*-46*r*.

[18] Cfr. N. TERPSTRA, *Theory into Practice* cit.

[19] ASDFe, *Fondo Arciconfraternita della Morte e Orazione di Ferrara*, busta 87, fasc. 27, cc. n. n.

[20] G. BRACHET CONTOL, *La Confraternita di San Giovanni Battista Decollato* cit., p. 24.

[21] A. CUTRERA, *Cronologia dei giustiziati di Palermo 1541-1819* cit., pp. 18-19.

[22] *Ibid.*, pp. 21-22.

[23] Cfr. SIMONETTA ADORNI BRACCESI, *«Una città infetta». La repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento*, Olschki, Firenze 1994, pp. 145-61.

[24] Che non riguardò solo la Riforma protestante: cfr. EDWARD MUIR, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 176-79.

[25] «Debet enim intelligi hoc dictum quoad forum paenitentiale et animae, videlicet quod non sint eis deneganda ecclesiastica sacramenta, si illa humiliter petant, non autem quod eorum vitae parcatur» (BAV, Vat. Lat. 5468, ff. 7*r*-10*v*).

[26] «Bene vivat, qui bene mori desiderat» (ROBERTUS BELLARMINUS SRE CARDINALIS, *De arte bene moriendi*, Antverpiae ex officina Plantiniana Balthasaris Moreti 1623, p. 2).

[27] *Ibid.*, p. 100.

[28] Lo mostra l'episodio accaduto a Venezia nel 1584 quando un frate agostiniano di Venezia fu interrogato dall'inquisitore per aver negato che ci fosse speranza di salvezza per i condannati a morte (cfr. *supra*, p. 58 nota 20).

[29] *Monumenta infelicitatis sive mortes peccatorum pessimae ex variis probatisque auctoribus*, Romae ex typographia Iacobi Dragondelli 1664, vol. II, pp. 296-300.

[30] Manca una bibliografia adeguata alla ricchezza di questo genere letterario, diffuso in diverse forme in tutta l'Europa della prima età moderna. Un dossier di testi italiani è segnalato da GIANCARLO BARONTI, *Serpi in seno: figure e fantasmi di donne criminali nella letteratura di piazza*, in ROBERTO DE ROMANIS e ROSAMARIA LORETELLI (a cura di), *Il delitto narrato al popolo. Immagini di giustizia e stereotipi di criminalità in età moderna*, Sellerio, Palermo 1999, pp. 199-218. Lo studio di WILLI HIRDT, *Italienischer Bänkelsang*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1979, si occupa del tardo Ottocento italiano.

[31] *La sciagurata vita di Arrigo Gabertinga assassino di strada, il quale ha ammazzato un infinito numero di persone, con i suoi figliuoli, nel territorio di Trento, posta in ottava rima da Giovanni Briccio romano ad essempio dei tristi*, in Milano, in Genova, in Pisa, in Firenze et in Todi, appresso Aniballe Alvigi, 1625 (cito dalla copia in Biblioteca Universitaria di Bologna).

[32] *Il lacrimoso lamento che fece la signora Prudenza, anconitana, avanti, che fosse condota alla giusticia per havere avelenato il marito*, in Bologna, per gli eredi del Cochi 1636.

[33] *Esempio miracoloso di un figliuolo ingrato al padre et alla madre. Opera utilissima, et degna d'esser intesa da i padri di fameglia, e da i figliuoli, et da ogn'uno*, stampata in Lion di Francia, e ristampata in Ferrara, per Vittorio Baldini e di novo stampata in Modona con lucentia de' superiori 1587.

[34] *Vita e morte di Bastiano, detto Mascella boia in Bologna, il quale è stato impiccato per diversi furti da lui commessi, di A. E. I. O. U.*, in Bologna, per Gio. Paolo Moscatelli 1619. Il boia fu impiccato il 13 aprile 1619 «doppo essersi confessato et communicato» e aver lasciato disposizioni sui suoi beni, destinandoli alle «Madri del Corpus Domini di Bologna» pregandole però di fare una carità a una «Giulia fantina» (una figlia?) (BABo, ms B. 4423, cc. n. n.: Mascella, analfabeta, firmò con una croce).

[35] *Il lamento et morte di Benedetto Mangone capo di banditi nel Regno di Napoli con li crudelissimi assassinamenti, che lui faceva in Campagnia…*, Stampato in Firenze appresso Zanobi Bisticci l'anno 1605. Il testo non sfuggí a Benedetto Croce, che ne segnalò una stampa in *Curiosità storiche*, Ricciardi, Napoli 1921, p. 127 e in *Aneddoti di storia civile e letteraria*, in «La Critica», vol. XXXVIII (1940), pp. 184-85.

[36] «Gl'angelici confratri stanno accorti | la passion gli stanno a ricordare, | dicendo non temer tormento, et morte, | che hoggi beato ti potrai chiamare, | pensa a gl'errori tuoi tenaci e forti | e quanti in precipizio ne fai stare, | rimira questo Dio nell'aspro legno | volse morir per darci il santo regno» (*Il lamento et morte di Benedetto Mangone* cit.).

[37] GIOVAN BATTISTA DEL TUFO, *Ritratto o modello delle grandezze, delitie e meraviglie della nobilissima città di Napoli*, a cura di Calogero Tagliareni, Napoli 1959; il brano relativo all'opera dei Bianchi è riportato da G. PANICO, *Il carnefice e la piazza* cit., pp. 15-16.

[38] *Nuovo aviso venuto di Milano, dove s'intende la morte di un gentil'huomo principalissimo, il quale è stato giustitiato per haver commesso 120 homicidii, sotterrato un prete vivo, squartato un puttino, et altre cose inaudite…, tutte cose verissime, e di gran stupore*, in Bologna per Bartolomeo Cochi al Pozzo rosso 1609. Questo come gli altri testi sopra indicati sono citati dagli esemplari conservati presso la Biblioteca Universitaria di Bologna che ne possiede una ricca raccolta.

[39] *Nuova, e vera relazione della grande giustizia seguita li 12 settembre 1745 nella città di Livorno dove s'intende la morte di tre persone, cioè Francesco Chiari fiorentino, Marc'Antonio Giuriani livornese tutti due impiccati, e Giacomo Lenzi fiorentino impiccato e squartato per aver commesse gran crudeltà barbaricamente, et intenderete tutti i loro crudelissimi misfatti, e quel che dissero quand'erano al patibolo*, In Venezia, ed in Bologna per Carlo Alessio e Clemente Maria fratelli Sassi 1745. L'opuscolo fa parte di una raccolta di testi dello stesso genere conservata nel fondo della Conforteria presso la Biblioteca Arcivescovile di Bologna.

[40] *Relazione della scelerata morte di Angiolo Secchiarolo detto Bigaratta da Ripe stato d'Urbino, condannato a morire nella forca li 11 del mese di giugno 1729 nella città d'Ancona*, in Bologna per Carlo Alessio e Clemente Maria fratelli Sassi, 1729 (conservata ivi).

[41] MICHEL FOUCAULT, *La vita degli uomini infami* [1977], trad. it. di Graziella Zattoni Nesi, il Mulino, Bologna 2009, p. 8.

Capitolo diciannovesimo
I condannati, le loro voci

In questa storia c'è un evidente squilibrio tra le moltissime parole dei confortatori e dei loro maestri e consiglieri spirituali e le poche del popolo dei condannati. Questo squilibrio non è casuale e sarebbe ben strano se cosí non fosse. Vi troviamo centuplicato lo scarto ben noto agli storici tra chi detiene il potere e chi lo subisce. La lussureggiante letteratura nata dal bisogno di prevedere in anticipo le proteste, i lamenti, le domande di chi aveva appena saputo della sorte che lo attendeva, si era rapidamente evoluta in un argomentare sistematico che rifletteva una situazione chiusa, senza sbocchi: per il condannato l'orizzonte era quello, stava a lui decidere se accettarlo o rifiutarsi. E al confortatore spettava l'ufficio di condurlo con le sue parole sulla strada dell'accettazione. Questo il nucleo obbligato. Tutto il resto – astuzie, minacce, preghiere, racconti di miracoli e di passioni di martiri – ruotava intorno a quella scelta. Quanto alle cose che di fatto venivano dette, le copriva il segreto quando non erano formalizzate negli schemi previsti dalle procedure del conforto. Le istruzioni erano molto chiare sull'obbligo di fare attenzione a tutti i particolari del contatto coi «pazienti», dal modo di rivolgere loro la parola ai suggerimenti per vincerne le resistenze. Ma il silenzio doveva coprire ciò che si veniva a sapere dei loro delitti. La norma del segreto, presenza consueta negli statuti confraternali come in tutte le regole di funzionamento di associazioni corporative, aveva qui la sua ragion d'essere nella regola del perdono. Le cose che si apprendevano durante le ore del conforto non dovevano trapelare al di fuori. Il perdono promesso al condannato doveva cancellare per sempre il ricordo delle sue colpe: in questo mondo e anche nell'altro [1]. E intorno al contenuto delle dichiarazioni fatte nelle ripetute confessioni della notte bisognava rispettare il vincolo della segretezza. Ma la confessione sacramentale non esauriva le occasioni di ascolto di quello che il

condannato aveva da dire. Una notte è un tempo breve, ma per chi la vive come l'ultima della sua vita quel tempo si tende all'estremo. Che cosa veniva detto in quelle ore? Ben poco ne trapela dalle carte delle confraternite. E tuttavia la reticenza sui discorsi della notte è ancora poca cosa rispetto al silenzio del condannato durante il rito diurno. Questo era l'obbiettivo perseguito dai confratelli: esibire un essere umano che andava a morire compunto e silenzioso. Come spiegava bene Pompeo Serni nella pagina delle sue istruzioni che abbiamo riportato, bisognava che il condannato si muovesse in mezzo ai confortatori senza comunicare col mondo, tenendo gli occhi e la mente concentrati sull'immagine della tavoletta, ascoltando e ripetendo preghiere e giaculatorie, evitando in ogni modo quello che veniva considerato il pericolo maggiore, l'impulso a rivolgersi al popolo presente. Tutto doveva essere finalizzato a una ritualità di devozione. Il silenzio doveva coprire ciò che era accaduto. Non sempre si riusciva a ottenerlo, ma nella stragrande maggioranza dei casi le cose andarono proprio cosí. Non mancavano le giustificazioni di ordine non solo religioso ma anche politico e sociale: la salvezza dell'anima era legata all'accettazione della pena come voluta da Dio. Rifiutarla, accusare di ingiustizia il potere che l'aveva comminata metteva a rischio tutta la strategia delle compagnie. Ma forse c'era qualcosa di piú e di diverso oltre alla scelta di pura opportunità politica e sociale che emerge di primo acchito dall'operare di un nucleo legato al potere che aveva emesso la sentenza. Alla ricerca di una risposta proviamo a guardare al rito della giustizia cosí come veniva vissuto nelle città italiane e quale ne fosse l'esito agli occhi dei contemporanei.

Nella regia dell'esecuzione capitale come spettacolo pubblico le istruzioni dei confortatori erano di limitare o impedire che il condannato prendesse la parola se non per recitare preghiere. Ma prima di quel momento c'era con lui un dialogo. Ed è cosí che la sua storia e la sua voce hanno trovato un qualche spazio nelle carte delle confraternite. Di tutti, salvati o reprobi, si volle mantenere un ricordo nella contabilità delle compagnie di giustizia. Nel ricco ma disperso patrimonio dei registri delle compagnie quello che figura piú spesso è proprio il libro dei condannati. E cosí chi sfoglia gli elenchi rimastici si vede sfilare davanti una serie lunghissima di persone destinate al patibolo: uomini e donne, laici e

chierici, nobili e popolani, per lo piú battezzati e cristiani, ma anche ebrei e musulmani. Questo popolo unito solo dalla morte sul patibolo ebbe a che fare per un tempo generalmente breve (di poche ore o di pochi giorni) con le compagnie di giustizia attive nelle città italiane. Nei documenti delle compagnie restò una traccia di quel passaggio: un nome, una data, talvolta una informazione sul delitto e sulla forma della morte e piú spesso un giudizio sul comportamento religioso e su quello che se ne poteva dedurre per la sorte eterna dell'anima.

Di Camillo, decapitato a Siena il 7 giugno 1521, il registro della Compagnia della Morte annotò solo questo ricordo, piuttosto dubbioso sulla sua sorte ultraterrena: «Aspetossi mezanamente de l'anima. Che Dio li abi avuto misericordia». Piú diffuso fu il racconto del caso di un tal Pietro, impiccato nel 1572 come assassino: aveva ammazzato una donna e una sua nipotina seppellendone poi i corpi in un campo. Ma il contadino che aveva visto crescere rigogliosa l'erba su quel punto aveva scoperto il delitto e lo aveva fatto catturare. Ai confortatori Pietro apparve duro e ostinato: «Tanta la sua iniquità, – annotarono, – che sarebbe morto volentieri si avesse potutto con sua mano far vendetta di tale acusatore. E mostrandoli esser questo gran errore alfine si ridusse a dire che Christo farebbe le vendette per lui». E qui la conclusione negativa: «Siché Dio misericordioso non abbi guardato a la sua ostinatione» [2].

Con qualche variante questo è il modello normale dei profili dei condannati disegnati nei libri di memorie delle compagnie di giustizia: un nome, una data, qualche volta l'indicazione del tipo di delitto, un rapido resoconto del modo in cui si era svolto il conforto. Anche, spesso, un cenno finale sulla possibilità che quell'anima si fosse salvata o meno. Per il senese Camillo la speranza era «mezzana», per il suo concittadino Pietro quasi nulla e bisognò affidarlo alla imperscrutabile misericordia divina; in altri – e furono la maggioranza – i confratelli potevano registrare un successo pieno.

Di quelli che resistettero rimasero solo note sprezzanti di delusione e di rifiuto. Se ne ha un'idea dall'annotazione relativa a Piero da Codigoro, il barcaiolo del Po condannato per assassino e ladro a Ferrara nel 1495, che «non se volse confessare» e dopo morto fu gettato nel fiume «per escha de animali come lui meritava» [3].

Fallimenti come questi furono una piccola minoranza: gente del popolo che rifiutava col silenzio, fingendo di dormire, o protestava di voler essere lasciata in pace mentre consumava una cena alla cui abbondanza non era abituata. O persone che non vollero rinunziare a una scelta religiosa o intellettuale per la quale erano disposte a investire la vita.

La domanda su che cosa queste fonti possano dirci del popolo dei condannati deve dunque fare i conti con la natura stessa delle fonti. Come abbiamo visto, nel modello di morte confortata tutto passa attraverso la mediazione delle compagnie di giustizia. Una volta trasferiti dal carcere alla cappella, il rapporto tra il «paziente» e la realtà esterna è filtrato dai confortatori. Se nell'ambiente del carcere qualche messaggio poteva ancora circolare tra l'interno e l'esterno, di quel che accadeva nelle vigilie dell'esecuzione capitale riusciamo a sapere solo quello che fu annotato dai confortatori.

Il condannato che marcia con le proprie gambe verso la morte, o giunge al patibolo trasportato su di una carretta o trascinato a coda di cavallo, con la faccia coperta dalla tavoletta, non vede non sente e non parla: o meglio vede quello che deve vedere, sente quello che deve sentire, dice quello che deve dire. Come i santi martiri delle tavolette dipinte, egli è pensato e deve pensarsi già fuori del mondo, composto in una fissità edificante o in una disumanità paurosa. Può pregare, perdonare, chiedere perdono: oppure morire esecrato e maledetto nell'anima e nel corpo. Un'intera categoria di esseri umani, i condannati a morte, sembra fatta di persone senza voce propria. Di fatto le annotazioni registrate negli elenchi delle confraternite recarono agli inizi solo una sommaria descrizione del delitto e del castigo. Basti qualche esempio: cosí fu a Firenze per i giustiziati accompagnati dai Neri: nel 1423, Dolfo di Antonio fu «decapitato per omicidio proditorio ed altri misfatti»; nel 1426 Piero di Cavalcante di Piero da Città di Castello fu «attanagliato in sul carro, impiccato et arso pel Podestà perché ammazzò un notaio dove si trovava in casa per rubarlo e farne pezzi, e parte ne gittò in Arno, e parte nel necessario»[4]. Cosí a Bologna, dove il 6 luglio 1440 «Tomaso Canetoli, e Battista Bernabò strazarolo furono deccapitati per voler introdure per la porta di s. Felice l'esercito di Francesco da Cotignuola per scacciare i Bentivoglii»[5]; e a Ferrara, dove nel 1541 «a dí XIIII de zenaro […] Zohane de Zaneto da Vicenza, homo ladro fu impichato a le forche de là de Po»[6]. Nomi e misfatti si susseguono cosí:

qualche notizia in piú appare se il giustiziato non aveva fatto in tempo a confessarsi o si era rifiutato di farlo o se era accaduta qualche altra cosa insolita in occasione dell'esecuzione: per esempio se il corpo dell'assassinato aveva sanguinato mentre passava l'assassino, come accadde a Milano il 10 marzo 1554[7].

I ricordi dell'attività della confraternita milanese sono generalmente piuttosto scarni. Sulla base di un elenco che raccoglie quelli dal 1471 al 1763 sono state conteggiate 3124 condanne su di un arco di 294 anni[8]. In questo lungo arco di tempo molte cose cambiarono: a partire dai luoghi, che furono di volta in volta la Piazza del Duomo, il «broletto», il Castello sforzesco, fuori Porta Ticinese, la Vetra. Le prime annotazioni dànno appena il nome e il tipo di pena: si comincia con una Lucia Fontana decapitata il 26 gennaio 1471 a Vigentino e «sepolta nel detto luogo» e un Antonio e un Friano da Padova impiccati in Piazza del Duomo e sepolti al cimitero di San Giovanni. L'elenco si infittisce e le pene si colorano di dettagli nell'età dei Borromeo: solo nel 1566 furono «tenagliati e sospesi» (cioè impiccati) un Fermo Castoldi e un Paolo di Farino detto il Calcagno in data 9 maggio; il 15 maggio fu squartato un Battista da Boixo, assassino di strada; il 27 maggio un Giacomo da Prato e un Battista da Ronchi, assassini di strada, furono sottoposti alla pena della ruota; il 27 giugno furono giustiziati ben quattro uomini: uno, un sedicenne, fu impiccato, tre «strusati per Milano a coda di cavallo», due sottoposti alla pena della ruota («inrodati vivi»). Seguono altri casi di «tenagliati», «strusati» per le vie di Milano a coda di cavallo. La gestione borromaica della giustizia ecclesiastica si segnala per l'affacciarsi di eretici bruciati – un prete, un frate, un filatore luterano. L'episodio che destò piú clamore fu l'esecuzione nell'agosto 1570 di quattro degli attentatori alla vita del cardinale. Condanne per eresia, sodomia, infanticidio, stregoneria, si infittiscono nello scorcio del secolo. Con la peste del 1630 l'uso politico della giustizia portò a una sentenza che, grazie alla penna di Alessandro Manzoni, è passata in giudicato come specialmente ingiusta e degna di infame memoria: quella contro gli «untori». Vittime di torture efferate, costretti alla confessione di delitti non commessi, Guglielmo Piazza e Gian Giacomo Mora, condannati a morte «come autori delle sceleragini delli onti», «tirati sopra un carro e tenagliati, et di poi tagliateli la mano dritta […] furono messi alla ruota vivi al luogo solito, et tenuti due ore vivi, et abbruggiati morti, et sparse le loro ceneri».

Intanto veniva demolita la casa di Gian Giacomo Mora e due banditori a cavallo distribuivano manifesti e al suono della tromba annunziavano a ogni angolo di strada la morte dei responsabili della fine di cinquantamila appestati[9].

Questi elenchi furono però solo uno dei documenti dell'opera dei confortatori: accanto alle serie di nomi e di date di un'annalistica scarna e riassuntiva dell'opera da loro svolta, negli archivi delle confraternite si vennero raccogliendo molte altre tracce dei rapporti coi condannati e di quello che era stato fatto e detto in quelle circostanze. Ciò che impose una regolarità burocratica alle annotazioni e alle scritture di cancellieri e notai fu una ragione piú forte della celebrazione dell'opera devota del conforto o del bisogno di lasciare memoria di fatti e persone fuori del comune. Naturalmente era importante per la confraternita conservare notizia dell'opera svolta per la salvezza di anime in pericolo: si trattava di memorie gloriose per chi di generazione in generazione si associava all'impresa della misericordia e da lí poteva imparare come progredire su quella strada. Ma a partire dal momento in cui l'opera del conforto venne riconosciuta e incoraggiata dai poteri ecclesiastici e statali le registrazioni assunsero le forme di una assidua e solerte burocrazia. Di fatto le confraternite della morte erano responsabili davanti allo Stato e davanti alla Chiesa del buon esito del rituale del patibolo. Diventate una burocrazia celeste e terrena nello stesso tempo, impegnate ad accordare la giustizia di Dio e quella del principe (o del papa) e a presentarle congiunte agli occhi dei condannati, erano obbligate a muoversi su di un crinale difficile, letteralmente su fil di lama. Bisognava sconfiggere resistenze profonde, tacitare proteste disperate, organizzare rituali pubblici solenni, muoversi nello stretto territorio esistente fra il condannato, il potere che condannava e uccideva, il pubblico convocato ad assistere. La misura dell'efficacia dell'opera svolta fu dunque la ragione primaria della tenuta di una verbalizzazione accurata della loro attività. Da qui si sviluppò la narrativa, prima embrionale poi piú diffusa, dello svolgimento del rituale del patibolo con le registrazioni delle ultime volontà dei condannati a morte e l'espressione dei loro sentimenti. Ed è a queste narrazioni e a queste testimonianze che si deve rivolgere chi cerca di cogliere la voce delle persone nel momento piú drammatico della loro esistenza. Proponiamo a questo scopo alcuni sondaggi fatti a caso tra le carte residue di alcune di queste confraternite.

1. *Conversioni e pentimenti.*

Cominciamo da Roma e da alcuni registri del pieno e tardo Cinquecento. Apriamo il «Libro Grande del Proveditore» numero 11 e il corrispondente «Giornale» della compagnia romana di San Giovanni Decollato. Vi si leggono i verbali delle riunioni domenicali dei confratelli e delle esecuzioni praticate fra settimana a partire dal 1581 fino al 1584. Nel «Giornale» una nota apposta sulla pagina di guardia propone un conteggio di 256 giustiziati. Ma la curiosità del lettore è subito attirata dall'indicazione di «uno gratiato quando si stava per andar al patibolo» [10]. Vediamo subito di chi si trattava. Nel giorno di venerdí 18 febbraio 1583 la compagnia fu chiamata a occuparsi di quattro uomini che, per sentenza dell'Inquisizione romana, erano stati scomunicati come eretici e affidati al braccio secolare – il tribunale del governatore di Roma – perché li ammazzasse. La devota ipocrisia del sacro tribunale non parlava di ammazzare, anzi chiedeva che la sentenza venisse eseguita senza spargimento di sangue. Ma di fatto quello che si chiedeva era proprio che si mandassero a morte. Abbiamo i loro nomi: un Domenico Danzerello da Piperno, un Prospero d'Imperatore «d'Africa di Barberia», l'ebreo portoghese Gabriel Enriquez e un frate domenicano dal nome noto agli storici: Giacomo Paleologo [11]. In questa compagnia era finito dunque l'uomo che dalla nativa Chio aveva cominciato l'avventurosa esistenza che lo aveva visto protagonista del tentativo di creare in Transilvania una chiesa basata sulle idee religiose di Michele Serveto, l'erasmiano spagnolo negatore della Trinità. Anche lui come tutti gli altri dovette subire l'esercizio del conforto da parte dei confratelli di San Giovanni, determinati a convincerli a pentirsi delle loro eresie e a confessarsi. Con due di loro il tentativo ebbe rapidamente successo: Domenico Danzerello e Prospero d'Imperatore si dichiararono pentiti dei loro peccati e dichiararono di voler morire da buoni cristiani. La frase messa a verbale è questa:

> Confesso e pentito de suoi peccati disse voler morire da buon christiano et rengratia Dio di morire figliuolo della Santa Chiesa, et prega Iddio che li voglia perdonare li suoi peccati, et lui per amor suo perdona a tutti quelli che l'hanno offeso, et prega quelli che da lui fussino stati offesi che gli voglino perdonare et protesta voler morire con la confessione santa della verità cattolica [12].

Parole loro? Piuttosto formule stereotipe della burocrazia dell'anima. Espressioni analoghe, talvolta testualmente identiche, le ritroviamo attribuite a quei condannati che accolsero gli inviti dei confortatori a pentirsi e a confessarsi – cioè nella quasi totalità dei casi. Ecco com'era stata verbalizzata l'ultima volontà di un Gianmaria Ferrari, genovese, del 7 gennaio 1565:

> Confessato et dolente et pentito delli peccati suoi ne domandò perdonanza a Iddio racomandandogli con ogni humiltà di cuore l'anima sua pregando la gloriosa vergine con tutta la celeste corte che si degnino d'intercedere per lui nel'hora della sua morte: perdonò tutte l'offese fatte et domandò perdonanza a chi lui havessi fatto offesa protestando voler morire da bono et fedele christiano [13].

E con parole molto simili tre secoli dopo un condannato dichiarò di voler

> [...] morire da buon cristiano, accettare la morte in sconto dei peccati rassegnato alla volontà di Dio chiedendo perdono al prossimo di ogni offesa e perdonando egli ogni offesa, come Dio spera perdonerà a lui [14].

Quel condannato si chiamava Gaetano Tognetti, finito sul patibolo a Roma il 24 novembre 1868 insieme al suo compagno Giuseppe Monti per un attentato politico contro il regime papale. Al di là della sua vicenda, sulla quale torneremo, qui si vuole segnalare il ripetersi di espressioni che ritornano sostanzialmente identiche a distanza di secoli: le possiamo considerare una griglia predisposta e calata dall'alto sui pensieri dei condannati, almeno per quelli che si dichiararono pentiti.

Non ci sono serbati invece i pensieri di chi non si pentiva. In quella esecuzione del 1581 troviamo ben due condannati che si rifiutarono ai conforti religiosi. E furono non a caso i seguaci di due fedi incompatibili col cattolicesimo romano. Gabriel Enriquez, un ebreo portoghese che dopo il battesimo impostogli era ritornato «empiamente a giudaizare et servare i riti et superstitioni delli Hebrei», si mostrò fermo nella volontà di restare fedele alla sua religione. Vani furono i tentativi di convertirlo fatti dai membri della confraternita e da alcuni esperti teologi, talché «perseverando nell'errore et pertinacia sua fu miseramente abbruciato vivo». Veniamo al caso di Giacomo Paleologo: qui si aveva a che fare con un eretico radicale,

che nei suoi scritti aveva sostenuto le tesi antitrinitarie di Michele Serveto. Era un nemico lungamente inseguito, piú volte sfuggito dalle grinfie dell'Inquisizione. Era anche un avversario ben attrezzato per ribattere agli argomenti dei devoti confratelli. E di fatto anche lui, come Enriquez, si mostrò refrattario alle persuasioni di una folla di confortatori: inutilmente si dettero da fare «molti theologi frati et gesuiti» corsi in aiuto della Compagnia di San Giovanni Decollato. Al mattino lo rivestirono con la divisa degli eretici, un «abitello» di tela decorato con le fiamme dell'Inferno e lo condussero in piazza. Ma ecco che, lungo il percorso, cominciò a dare segni di volersi convertire. Non sappiamo perché, ma possiamo immaginarlo. Nell'imminenza della morte la lunga esperienza di un mondo dove la finzione e la dissimulazione erano di casa, come gli aveva insegnato il vescovo Andreas Dudith suo protettore, dovette spingerlo all'estrema risorsa della finta conversione. Nel registro dei confortatori si racconta che il Paleologo aveva riconosciuto i suoi errori, dichiarandosi sottomesso alla Santa Madre Chiesa cattolica ed apostolica: e che in prova di questo venerò apertamente il crocifisso che i confratelli gli mettevano davanti agli occhi. Un miracolo: una pia narrazione successiva ne attribuí il merito a san Filippo Neri, che sarebbe accorso quando «stava ormai vicino il palo del fuoco, vicino ormai ad ardervi il Paleologo». E Filippo avrebbe allora «detto alla Corte […] che si fermasse et a' ministri comandò, che non eseguissero altrimente il castigo […] e quivi havendo Filippo in quel poco di tempo ridotto quel meschino al cuore, l'indusse anche nell'istesso luogo, fattolo salire sopra d'un banco, a disdirsi publicamente dell'error suo, con ammiratione di tutto il popolo, che stava presente a vedere l'esito di quel fatto» [15]. Del miracolo si propagò la notizia anche con una devota immagine popolare che rappresentò la scena come quella di un evento improvviso e vi fece figurare come operatore proprio san Filippo Neri, di cui i confortatori non fecero alcun cenno (tav. 17). Ma intanto quella conversione improvvisa era la svolta desiderata, anche se un po' tardiva. Che fare? Si era già arrivati vicino a Campo de' Fiori dove il popolo attendeva. Mentre venivano eseguite le prime condanne e accesi i roghi per due condannati, il provveditore e il cappellano corsero a parlare col cardinal Savelli vicario di Roma; il quale li rinviò al governatore perché l'eretico consegnato alla corte secolare non ricadeva piú sotto la sua giurisdizione. Il governatore mandò un messaggio urgente al papa e chiese al bargello di sospendere

l'esecuzione. Giacomo Paleologo fu fatto entrare in una delle botteghe di Campo de' Fiori in attesa della risposta: che venne. Si trattava di dare l'esempio di un eretico particolarmente pericoloso che si convertiva. Papa Gregorio XIII ordinò che Giacomo Paleologo si dichiarasse pentito di tutto quello che aveva fatto e detto contro la Chiesa: la dichiarazione fu redatta in forma scritta e autenticata dal notaio capo del tribunale criminale che la lesse al popolo dall'alto di un banco al centro della piazza. Non bastava: Paleologo ne dovette replicare pubblicamente la lettura confermandola con giuramento e prostrandosi in adorazione davanti al crocifisso. A questo punto il coro dei confratelli intonò il Te Deum e il corteo riportò in carcere l'eretico pentito[16]. Ma era una grazia parziale e temporanea. Il Paleologo rimase a lungo in prigione, dove sembra che lo visitasse veramente san Filippo Neri: cercò di contrattare condizioni per la libertà e la vita che non furono accolte. Lo fece ammazzare quattro anni dopo papa Sisto V, un pontefice che dette molto lavoro al patibolo.

Prima che col Paleologo il terribile papa Sisto si dimostrò inesorabile con molti altri: del suo stile fu esempio celebre la condanna del piú potente membro dell'aristocrazia feudale bolognese, Giovanni Pepoli, mandato a morte con brevissimo preavviso nel 1583 per aver ospitato banditi nei suoi domini feudali: allora fu seguito il principio per cui, come scrisse Traiano Boccalini, «un essempio che si dia in un grande basta a farlo osservare a tutti»[17]. Ma anche la sospensione della condanna di Paleologo era stata giustificata dall'utilità dell'esempio pubblico di un arcieretico pentito. Il saldo di quella giornata del 1583 era stato di un impenitente bruciato vivo e tre pentiti, di cui due impiccati e bruciati e uno rimandato in prigione. Il verbale documenta l'impegno estremo messo dai confratelli nello svolgimento del loro compito, che era quello di salvare le anime: un impegno che nel caso di Giacomo Paleologo raggiunse il massimo successo desiderato con la pubblica conversione *in extremis* – un esempio per tutti, un trionfo della fede premiato con la grazia della vita. Ne usciva confermata l'immagine della Chiesa come madre benigna che intercede per i figli che tornano alla casa del Padre.

Nei registri della compagnia romana la lunga serie dei pentiti venne ogni tanto interrotta da irriducibili ebrei e da qualche eretico pertinace. Nel secolo XVI la violenza delle lotte religiose e la diffusione del dissenso

dottrinale portarono sulle piazze italiane e specialmente su quelle di Roma non pochi condannati dal tribunale dell'Inquisizione: e poiché quel tribunale, nominalmente dotato di potere universale, esercitava la sua giurisdizione specialmente sull'Italia, nelle sue carceri romane e sui patiboli della città del papa confluirono inquisiti per eresia da varie parti d'Italia. Di loro non sempre è rimasta traccia. Lo scopo dell'Inquisizione era quello di arginare la minaccia dell'eresia, considerata una peste dell'anima, dunque piú pericolosa di quella che uccideva la vita del corpo: e per questo si procedeva alla cancellazione di ogni memoria e di nomi e idee. Le confraternite di giustizia, quando si trovavano davanti a eretici, tentavano per loro parte di ottenere almeno l'abiura prima dell'esecuzione: in cambio avevano la carta di un'offerta importante, la possibilità di non essere bruciati vivi, di venire impiccati prima del rogo. E per il delitto di eresia si moriva anche in altre città d'Italia. A Bologna nel corso del solo 1567 furono una decina i condannati per eresia registrati negli atti della Scuola dei confortatori le cui ceneri furono sepolte, segno che avevano abiurato, mentre altri vennero bruciati vivi «come luterani ostinatissimi» [18]. Erano dei pittori. E un altro pittore finí sul rogo l'anno successivo a Conegliano, territorio della Repubblica di Venezia: si chiamava Riccardo Perucolo, ammazzato e posto sul rogo nella sua patria in un giorno imprecisato tra febbraio e marzo di quell'anno, con gran soddisfazione del nunzio papale a Venezia e delle autorità romane: era «relapso», ricaduto nell'eresia, e dunque non gli valse l'aver ceduto alle esortazioni di due religiosi – un francescano e un sacerdote – che lo visitarono e «confortarono» in carcere. Tutta la sua storia, tutta la sua opera salvo qualche frammento furono cosí attentamente cancellate che solo la lunga e appassionata ricerca di uno storico ha potuto recuperare la notizia della vicenda [19]. Di pubblico nel suo caso ci fu solo il rogo, l'essere stato lui «abbruggiato publicamente in Conigliano»: un rogo che accese le speranze del nunzio di vederne ancora molti, a terrore ed «esempio de gl'altri», modificando i rituali veneziani che per gli eretici prevedevano l'annegamento in laguna nel silenzio e nell'ombra della notte.

All'opera delle compagnie di giustizia si deve almeno l'aver conservato memoria scritta dei nomi dei condannati, con qualche notizia in piú se c'era stata conversione e pentimento. Quando le annotazioni statistiche si distendono in narrazioni leggiamo storie di resistenze accanite, soprattutto –

ma non solo – da parte di chi aveva abbandonato la Chiesa di Roma per altre confessioni religiose. Le barriere religiose si alzavano davanti all'invito all'abiura. Ma, mentre gli ebrei generalmente si rifiutavano di battezzarsi, i seguaci della Riforma protestante o di eresie radicali quasi sempre si «ridussero» e si mostrarono «ben disposti», cioè si pentirono e accettarono di confessarsi. In loro il richiamo dell'antica Chiesa poteva suscitare echi profondi. Tanto piú che nel loro caso l'esecuzione arrivava dopo lunghi e logoranti periodi di carcerazione e un'opera assidua e insidiosa di persuasori, scelti specialmente tra i gesuiti e i cappuccini, determinati a offrire a ogni costo prove pubbliche del trionfo della fede sull'eresia. Fu questo il caso tra gli altri dell'umanista erasmiano Aonio Paleario, arrestato e processato dall'Inquisizione romana e considerato a buon diritto un martire del movimento italiano di riforma religiosa: dopo lunga carcerazione del Sant'Uffizio fu portato a morire il 4 luglio 1570. E dette al popolo lo spettacolo di un eretico pentito. Secondo il registro della confraternita romana sarebbe stato convinto dei suoi errori: «confesso e contrito domandò perdono a Dio et alla sua gloriosa matre Vergine Maria et a tutta la corte del cielo et disse di voler morire da bon christiano et creder tutto quello che crede la santa Romana Chiesa»[20]. Cosa fosse accaduto in realtà non lo sappiamo. Nel carcere dell'Inquisizione, dove era rimasto chiuso a lungo, era stato oggetto dell'insidiosa cura del gesuita Giacomo Ledesma che era riuscito probabilmente a smontare parte delle sue convinzioni o forse aveva riferito in modo falsato la decisione di Aonio Paleario: il quale di fatto non abiurò formalmente e se fu condannato a morte da quel tribunale lo dovette a uno scatto del suo senso umanistico della propria dignità – il rifiuto di portare l'abitello dell'eretico pentito. Morí accompagnato dall'esecrazione di chi, come il corrispondente fiorentino del segretario del duca di Firenze Piero Usimbardi, riteneva che avesse dimostrato di «curare cosí poco Dio in questa fine» e si meravigliava che «non l'abbiano arso vivo»[21]. Ma piú del rigore del tribunale della fede poté la gestione dello spettacolo da parte della confraternita romana: fu grazie ad essa che il popolo romano ne ricevette l'immagine di un agnello smarrito e recuperato al gregge cattolico. Restò invece saldo nella sua «pessima ostinatione» Luca da Faenza, impiccato e bruciato davanti al ponte di Castel Sant'Angelo il 28 febbraio 1569: non aveva voluto piegarsi alla confessione nonostante l'insistente pressione di due frati cappuccini

chiamati in aiuto dai confratelli della compagnia. I frati lo avevano «combattuto» per tutta la notte, giungendo «per insino a inginochiarglisi alli piedi e pregare per le visere di Giesu Christo». Era stato tutto inutile e alla fine «la Compagnia si partí con grandissimo dispiacere di avere visto tanta grande ostinatione»[22]. Delusioni simili i devoti confratelli ne ebbero anche in altre città: a Modena fece molta impressione nel 1567 la morte impenitente dell'eretico Magnavacca, il quale «morí nella sua mala opinione anchorché fosse avvertito e confortato da molti catholici di dover altrimenti fare», come raccontò il podestà di Modena al duca suo signore: e per questo fu deciso di ammazzarlo nella notte e di bruciare subito dopo il suo corpo «fuori della città»[23].

Queste storie di una minoranza di testardi renitenti all'abbraccio perdonante della Chiesa romana spiccano per il loro isolamento sullo sfondo di un plebiscitario accorrere nelle braccia della penitenza e della conversione. Un «heretico impenitente abbruciato» fu un frate Celestino, alias Giovanni Antonio da Verona, che morí all'alba del 25 settembre 1599 legato nudo a un palo in Campo de' Fiori. Per convertirlo si erano adoperati non solo i confratelli laici, ma una coorte di religiosi: a ondate successive, due cappuccini, due gesuiti, due oratoriani avevano messo in campo «ragioni efficacissime» fino alla fine: ma a quell'ultimo punto fra Celestino «arrivò senza mostrare segno alcuno di pentimento»[24]. Di lí a poco (il giovedí 17 febbraio 1600) sulla stessa piazza si doveva svolgere un'altra «giustitia d'un eretico impenitente» che è rimasta celebre, cioè il rogo di Giordano Bruno: al quale per impedire di parlare alla folla fu inchiodata la lingua[25]. Poi la serie degli eretici impenitenti si venne esaurendo: ma, come ha osservato Luigi Firpo, in mancanza di eretici il potere dell'Inquisizione romana trovò modo di esercitarsi in altre direzioni, colpendo chiunque offendeva in qualche modo la figura del pontefice. Di fatto tra il 1605 e il 1636 furono ben cinque le teste cadute «per giudizi severi sul papa»[26].

Dopo il Cinquecento la scelta dell'impenitenza fino alla morte fu un fenomeno che si riaffacciò di rado nell'esperienza della Compagnia di San Giovanni Decollato. Quando accadde, non si trattò tanto di cristiani dissidenti o di seguaci di altre confessioni ma piuttosto di ebrei che nel momento della morte riscoprivano la forza della fede antica. Un caso emblematico fu quello di Abramo Caivani e Angeluccio Della Riccia, due giovani ebrei del ghetto di Roma condannati per ladri e impiccati la mattina

del 24 novembre 1736 a Ponte Sant'Angelo. Erano povera gente, di scarsa o nulla preparazione religiosa. Ma l'avvicinarsi della morte risvegliò in loro una fede ebraica che resistette a tutti i tentativi di piegarli ai sacramenti cristiani: «questi disgraziati non volsero mai convertirsi», annotò l'abate Ghezzi. I loro corpi furono sepolti nottetempo all'Ortaccio[27]. Ci volle la testimonianza di un anonimo, un correligionario come nel caso di Michele da Calci, perché rimanesse memoria di quella eroica resistenza[28].

Si trattò comunque di casi rarissimi, sottolineati ogni volta nei registri delle confraternite e oggetto di esecrazione nei racconti neri della letteratura del patibolo. Meno rari furono invece quelli in cui il condannato resistette a lungo e si rifiutò fin quasi all'ultimo di dichiararsi pentito e di confessarsi. È qui che appare evidente la consapevolezza diffusa del fatto che intorno a quel pentimento si poteva mercanteggiare e approfittare delle esigenze dei confortatori per strappare qualche concessione. Tra gli altri il sagrestano Marco Gambarucci si soffermò su di un borsaiolo, Giovan Tommaso Cornovaglia, che doveva venir impiccato al Ponte di Castel Sant'Angelo il 14 luglio 1662 ma che si rivelò un osso duro: diceva tra altre cose «diaboliche» di «non conoscere Giesú Christo né la Madonna Santissima sua madre e i santi del cielo» e di non capire «che cosa si dicesse da essi confortatori»[29]. La notte destinata a convertirlo passò senza risultati. All'alba, mentre tutto era pronto per l'esecuzione le cose andavano malissimo e si prevedeva un fallimento. Ma ecco che finalmente Giovan Tommaso si arrese: rivelò che non si confessava da anni e che aveva sottoscritto un patto di sangue col Demonio di cui mostrò il segno sul braccio. Fu convinto dai confortatori che «il solo pentimento, e detestazione di sí indegno contratto era bastante, mentre ancora viveva, ad ottenergli dal Signore Iddio il perdono». Giovan Tommaso si confessò: una confessione generale che richiese due ore. Il patto diabolico fu dichiarato nullo con una formale protesta. E cosí morí «con ottima speranza della sua salute».

Contribuirono a moltiplicare questi episodi il prestigio acquisito dalla compagnia, la fama dei suoi poteri, il rango sociale dei suoi membri: la disperata resistenza alla conversione fu allora uno dei mezzi impiegati da chi cercava fino all'ultimo di ottenere se non la grazia almeno la possibilità di rinviare l'estremo appuntamento o di ottenere una morte meno infamante o meno dolorosa. La possibilità di godere del privilegio della grazia accendeva naturalmente le ultime speranze dei condannati. Ma ci fu anche

il desiderio di ottenere giustizia in colui che si riteneva innocente o che, tradito da un complice ricompensato con la grazia, protestava per l'iniquità del trattamento. In tutti questi casi i confratelli si videro sollecitati a inoltrare proteste ed eventuali prove alle autorità. Si apriva cosí un percorso rischioso perché minacciato dal fallimento ma anche perché colui che restava in attesa di una revisione della sentenza non era disposto a varcare quel confine del pentimento e della preparazione alla morte verso il quale la confraternita lo spingeva.

Resta il fatto che l'esito conclusivo fu nella quasi totalità dei casi quello del pentimento e della morte devota. Gli esempi che le compagnie di giustizia censirono nei loro registri lo dimostrano; e quelli che l'arciconfraternita romana poté esibirne al pubblico della città ne sono un campione significativo. Nel ruolo di protagonisti di quelle rappresentazioni edificanti si avvicendarono delinquenti comuni – soprattutto ladri – ma anche figure di primo piano della nobiltà romana. Rimase fra tutti celebre il caso di Beatrice Cenci, mandata a morte nel settembre del 1599 insieme a sua madre Lucrezia per l'assassinio del padre. Per lei la formula rituale che ne raccolse le dichiarazioni subí una amplificazione retorica dove si avverte tutta la deferenza e la compunzione di una compagnia guidata da uomini della nobiltà:

> Esortata da confortatori a pazienza, et a risegnarsi nella volontà di Dio si dispuose con molta contritione et confessata al nostro Cappellano disse voler morire da buon cristiana et nel grembo di santa Madre Chiesa, domandò perdono a Dio de suoi peccati e domandò anco perdono a quelli che havesse offeso in qual si voglia modo, come anco perdonò a quelli che havevano offesa lei e tutto questo disse farlo con tutto il core [30].

Il corpo di Lucrezia non finí nel camposanto della compagnia ma in una cappella di San Pietro in Montorio. La destinazione del corpo non era nei poteri di chi si preparava ad affrontare il patibolo. Ma in una società dove il privilegio sostituiva i diritti fu piuttosto frequente il caso di personaggi altolocati che indicarono la loro preferenza per l'eventuale luogo di sepoltura. La vicenda di Beatrice Cenci però non fu eccezionale solo per il livello sociale della condannata ma anche perché si trattò di una donna. C'era differenza tra donne e uomini davanti al patibolo. Ma di che genere?

2. *La morte al femminile.*

Una differenza di genere c'era almeno nelle parole, quelle in uso per indicare la morte. È noto che le lingue neolatine hanno generalmente optato per il femminile, mentre quelle germaniche hanno conservato il genere maschile («der Tod» in tedesco) o il neutro («the Death», in inglese). Se interroghiamo la tradizione figurativa però la risposta dell'Europa medievale è chiara: nell'iconografia del Trecento il vivo è inseguito e preso per mano da uno scheletro che è un'immagine speculare di se stesso, la sua verità – uno scheletro con brandelli di carne putrida. Nella danza macabra il re vivo dà la mano al re morto, l'ecclesiastico grasso e riccamente abbigliato è inseguito dal suo scheletro, la donna giovane e fiera della sua bellezza ha una controfigura nella sua proiezione temporale oltre la morte. Il morto dà la mano al vivo e annulla le illusioni della vita mondana: ma è, appunto, *il* morto. Perché si passi al femminile «morte» occorre l'alleanza della cultura umanistica con la sensibilità cristiana. Qui si colloca il processo di astrazione e di mitizzazione che presiedette al «trionfo della Morte» come divinità superiore agli individui e nello stesso tempo mediatrice di processi interiori di distacco dal mondo terreno per avviarsi verso quello celeste. Niente esprime meglio questa alleanza del celebre affresco di Masaccio in Santa Maria Novella a Firenze: qui, nella sobria architettura classicheggiante di una cappella, due oranti guardano a Gesú crocifisso sovrastato da Dio Padre. Il loro sguardo è fisso verso l'alto; ma lo spettatore vede in basso aprirsi sotto i loro piedi un sepolcro dove uno scheletro dice a chi lo guarda: «Io fu[i] già quel che voi sete: e quel ch'i son voi ancor sarete»: il morto non è piú lo scheletro dalle carni putrescenti che danza sullo stesso piano del vivo: le ossa di Adamo sono collocate in un basso temporale che è il passato dell'intera umanità: la sua minaccia («quel ch'i son voi ancor sarete») è sventata dalla mediazione di Cristo che sta sopra di lui. Al rapporto orizzontale tra il vivo e il morto, l'uno negazione dell'altro, si sostituisce quello verticale tra una morte collocata nel passato della specie – Adamo, uno scheletro senza identità individuale, ripulito da ogni traccia di vita – e una identità divina e vitale nel futuro.

La morte, entità femminile classica pronta ad allearsi col mondo delle rappresentazioni cristiane, evocava tuttavia dei percorsi di preparazione ideale dai quali la cultura pagana aveva tentato di eliminare ogni debolezza

femminea: il dualismo virile/femminile aveva trovato un luogo di forte caratterizzazione nella tradizione stoica e nell'elaborazione romana della virtú militare del morire per la patria. Questa tradizione, variamente alleata alla morale cristiana medievale, connotò come «virile» un tipo particolare di morte e determinate modalità del morire, che facevano della fine della vita qualcosa di liberamente accolto e assunto come un valore positivo. Solitudine, meditazione, rifiuto dei falsi valori della vita furono gli ingredienti stoici accolti dal cristianesimo e adattati all'idea della morte come passaggio a una vita superiore e sempiterna.

Di tutto questo il contesto della imminente esecuzione capitale offrí una specie di sintesi concentrata in un tempo misurato e ristretto. Quello a cui si andava incontro era una morte decisa da altri, dolorosa e infamante. Non c'era nessuna gloria terrena ad attendere sulla piazza del patibolo. Eppure non sono rari i casi in cui i confortatori annotarono il coraggio e il «gran spirito» dimostrato dai morituri, uomini e donne. La dichiarazione che morivano «volentieri» è la piú ricorrente nelle fonti delle confraternite. E non mancò l'allegria del morituro tra le cose che stupirono gli spettatori. Caterina da Siena racconta che Niccolò di Toldo rise quando la vide arrivare. E quando Pietro Fatinelli si avviò al patibolo l'anonimo cronista attestò di avere udito «alcuni che dicevano: "O come va allegramente!"»[31]. Simili espressioni di meraviglia si sentirono su tutte le piazze d'Europa nella speciale occasione delle condanne per eresia: nell'età delle rivoluzioni religiose europee fu la morte dei nuovi martiri – i seguaci della Riforma in terra cattolica, i missionari cattolici nell'Inghilterra anglicana – a meravigliare pubblici ostili, chiusi nell'orizzonte di una intollerante ortodossia. E la rinascita del martirio come forma di testimonianza religiosa dette vita a polemiche aspre e a sottili distinzioni teologiche, che non ne frenarono l'uso propagandistico nelle controversie tra le confessioni cristiane[32].

Lo stereotipo della differenza di genere tra il morire da uomini e il morire da femminucce non trovò posto nella letteratura e nell'opera del conforto. Tuttavia un fatto è certo: quello che si apprezzava e si cercava di ottenere da coloro che erano definiti giustamente «pazienti» era l'atteggiamento remissivo e devoto del peccatore pentito tipico dello stereotipo femmineo, mentre vi fu considerato pessimo indizio di futura dannazione ogni atteggiamento di ribellione e di virile e sprezzante rifiuto

del conforto nell'affrontare la morte. Il coraggio che si cercava di instillare negli «afflitti» non aveva piú nulla della virtú virile del morire pagano. Pare – scrisse Niccolò Machiavelli – «che si sia effeminato il mondo e disarmato il Cielo»[33].

Tutte femminili erano le virtú della misericordia, la figura protettiva della Madonna, il modello di Maddalena la peccatrice pentita, e femminili gli atteggiamenti di passività e di obbedienza che si suggerivano ai morituri. Passando dagli stereotipi alle persone in carne e ossa troviamo invece che erano piuttosto rari i casi di donne mandate al patibolo. Quando il 3 luglio 1623 fu impiccata a Modena Isabella Signorini, il compilatore della vacchetta dei giustiziati registrò l'eccezionalità dell'episodio: «È la prima donna che si raccorda che sia stata impiccata per ladra»[34]. Di fatto in questi elenchi si incontrano in prevalenza casi di giustiziati maschi. Anche la letteratura di istruzioni non si soffermò piú che tanto sui problemi specifici presentati da condannate donne. Scomparse dalla vita delle confraternite come membri attivi, si riaffacciavano talvolta tra gli «afflitti». Ma i casi di donne mandate al patibolo furono una percentuale decisamente minore del totale. Protagonisti del mondo del crimine e della dissidenza religiosa furono quasi esclusivamente uomini. Con tutto questo, non mancarono episodi clamorosi di esecuzioni di donne: e ci fu una speciale criminalità femminile fatta di veleni, di arti magiche e di stregonerie. Storie d'amore e di morte con donne come protagoniste ispirarono composizioni poetiche e lamenti storici di stampe a destinazione popolare. In regresso la stregoneria dopo le fiammate inquisitoriali che tra Quattrocento e Cinquecento si erano levate in varie parti della penisola, quella che si fa avanti è la figura della donna che avvelena e uccide per amore o per odio. Il «trinomio magia-donne-veleni, – ha osservato Giovanna Fiume, – ricorre con una tale frequenza nella storia della Sicilia moderna e in una relazione talmente stretta da lasciare anche tracce linguistiche persistenti»[35]. Va detto che la figura della donna avvelenatrice ricorre anche al di fuori della Sicilia. Facciamo solo l'esempio della senese Adriana di Mariotto Massetti, decapitata nella sua città nel 1570 per aver tentato di uccidere col veleno il marito e un'altra donna. Di lei si legge un ricordo che è tutto un elogio: Adriana si dimostrò «di mirabile constantia, pronta e sicura nele parole: e dé tale indizio di sé che tutti li fratelli nostri che vi furno presenti testificano che non fu mai a lor tempo né omo né donna di simile chonstantia. Idio

benedetto gli abbi dato requie in vita eterna»[36]. Invece era proprio siciliana e piú precisamente palermitana quella Girolama Spanna condannata nel luglio 1659 a Roma insieme ad altre quattro complici «fabricatrici dell'acquetta» (venefica), che dette ben altra prova di resistenza e di volontà di ribellione. Marco Gambarucci, sagrestano della compagnia romana, racconta nel suo diario quello che era accaduto nella notte del 5 luglio 1659. Mentre era in corso di svolgimento il conforto delle cinque donne, Girolama Spanna aveva chiesto insistentemente che le fossero tolte le manette per soddisfare «alcuni suoi bisogni». Glielo concessero una prima volta, poi non piú: Girolama allora esclamò «che il nostro Santo ci aveva in quel punto specialmente assistito, poiché se si fosse di nuovo trovata senza manette, aveva determinato di fargli vedere qualche gravi spettacolo». Le perquisirono le tasche e trovarono un coltello a due lame. E la donna confessò: «Con questo temperino volevo prima scannare Giovanna de Grandis – ch'era una delle altre donne detta la Tintora – e poi ferire chiunque mi fosse venuto avanti, e scannare anco me stessa»[37]. Si sapeva che era pericoloso lasciare liberi i condannati durante il conforto; ma è pur notevole che al sagrestano romano venisse in mente l'intrepida volontà omicida e suicida di Girolama. Dunque il popolo delle condannate di sesso femminile, seppur meno numeroso di quello maschile, ospitava anch'esso figure dotate di virile coraggio e ferocia. E tra di loro ce ne furono anche di quelle che si sottrassero col suicidio all'intero spettacolo: la bolognese Lucia Marzocchi il 2 settembre 1673 «fu trovata morta in prigione per essersi affogata da sé con un lazzio»[38].

Se consideriamo le imputazioni che le portavano all'appuntamento con la morte sul patibolo, appare evidente che la maggior parte delle donne era colpevole di delitti di natura «privata», maturati nel chiuso delle case e negli intrighi degli amori illeciti e degli odii e delle violenze dell'ambiente familiare. Prevalse su tutti gli altri quello di infanticidio, un delitto-peccato che dall'età tridentina in avanti portò le colpevoli alla morte per via di giustizia specialmente se il neonato non era stato battezzato. Nella Firenze del bigotto granduca Cosimo III nel solo mese di luglio del 1701 due Caterine finirono sulla forca e subito dopo una circolare granducale impose ai giusdicenti di introdurre la figura del «mallevadore del parto» per impedire aborti e infanticidi[39]. Altri reati puniti con la massima pena furono l'aver tramato l'eliminazione di marito o di padre, col veleno o con l'aiuto

di sicari. Con queste storie d'amore e di odio, di sesso e di trasgressione le donne cominciarono a occupare la scena del patibolo. Ma il loro numero restò esiguo, incomparabile con quello della parte maschile. Lo statuto sociale della donna nella cultura d'antico regime la escludeva in genere dai contesti della lotta e della violenza per il potere e per la ricchezza. Tuttavia c'era una contropartita di questa condizione relativamente protetta: era proprio la rarità delle occasioni di vedere giustiziare donne che scatenava una curiosità speciale e poneva problemi speciali alle compagnie di giustizia. Come si doveva far morire una donna? C'era una dimensione femminile della morte sul patibolo diversa da quella maschile. Se dell'uomo bisognava dominare e indirizzare i pensieri, con le donne quello che costituiva un problema era il corpo. Le cure del corpo erano specialità femminili. E anche in questo caso non si trovò altra soluzione che ricorrere all'aiuto di un'altra donna che si incaricasse dell'assistenza alle condannate nei loro bisogni naturali. Quanto alla parte pubblica del rituale la questione fondamentale fu come impedire che l'esibizione del corpo femminile trasformasse lo spettacolo dell'esecuzione in una occasione di «scandalo», di peccato. Era noto che la folla accorreva in massa quando si trattava di donne. La muoveva una curiosità speciale che riguardava precisamente il corpo. La morte di sante donne e gli strazi delle carni femminili riempivano di immagini erotiche le chiese cattoliche: quella che vi spiccava era la sofferenza e l'abbandono impotente alla violenza di un potere maschile. E la scena del patibolo prometteva di riprodurre al naturale quelle immagini. Pertanto la preoccupazione fondamentale fu quella di nascondere il corpo delle condannate durante tutto il percorso del patibolo. Marco Gambarucci, sagrestano dell'arciconfraternita romana, dette avvertimenti precisi al riguardo. Spettava al provveditore occuparsi intanto del vestito della donna, verificando se avesse i «sottocalzoni», cioè un paio di brache da indossare sotto la gonna: «Et in caso che non l'abbia, deve subito dar ordine a' sagrestani, o fattore, che siano provisti a spese della Compagnia» [40]. Ma una volta procurati bisognava farglieli indossare: e chi aveva accesso al corpo della condannata? Ecco la risposta: «Per farglieli mettere, si dice al Capitano delle carceri, che proveda di qualche femina: e questo, acciò nell'atto della Giustizia, non si apportasse scandalo al popolo».

Ancora: impiccare una donna obbligava a scoprire agli spettatori la vista del suo corpo dal basso. E già nell'ascendere al livello del cappio lungo la

scala la donna doveva per forza esporsi a sguardi indiscreti. Ma anche a questo c'era rimedio. Bastava «far ricordare al Mastro di giustizia, che nel salir la scala gli faccia legar la veste attorno ai piedi». E questo era ciò che si faceva in tali casi.

La donna non aveva di norma diritto a un'esistenza pubblica autonoma; e anche nei delitti di rado si muoveva da sola. Perfino in questa dimensione abnorme dell'esistenza le donne si avventuravano per lo piú all'ombra di un uomo, quello col quale o per il quale avevano compiuto il delitto. E con lui arrivavano al patibolo. Ma qui bisognava spezzare il legame:

> Et in evento che si giustiziasse qualche donna, et uomo assieme, tra' quali fosse passato qualche commercio, o pure fossero moglie, e marito, in questi casi è solita la Compagnia tenerli separati, acciò non si possino vedere per poterli meglio ridurre [41].

Una misura del genere non era necessaria se il delitto aveva unito due donne: il che accadeva specialmente nei casi di infanticidio, maturati nel segreto della casa con l'aiuto di un'altra donna: la levatrice o la madre. Madri e figlie conducevano un'esistenza a parte rispetto alla componente maschile delle famiglie: fin dalla prima infanzia, mentre i maschi andavano a scuola o a bottega o partecipavano comunque alla vita sociale sotto il governo paterno, era alle madri che restava affidata la cura dell'allevamento delle figlie e la responsabilità della tutela della loro «onestà». Spettava a loro consegnarle illibate al matrimonio o al convento. Da questo stretto legame talvolta non le liberava nemmeno la condanna dell'una o dell'altra per un qualche delitto. Fu cosí che Maddalena da Linara e sua madre Livia finirono insieme sul patibolo a Ravenna il 29 novembre 1608: il prete che assistette Maddalena, don Bernardino Sacchi, riportò in una lunga relazione come si era svolta la loro preparazione alla morte [42].

Non sappiamo quale fosse stato il delitto che aveva accomunato le due donne. Don Bernardino dice solo che erano state «fedeli del mondo e della carne». Maddalena si era sgravata quindici giorni prima di un figlio; forse un tentato infanticidio? (Il figlio era ancora vivente al momento della sentenza capitale). Quale che fosse la ragione della condanna, il loro comportamento nella notte del conforto apparve cosí eccezionale al loro confessore don Bernardino Sacchi da spingerlo a metterne per iscritto il racconto: pensava a un pubblico di lettori attirati dalle storie di morti

straordinarie ed era sicuro che leggendo quella da lui raccontata avrebbero sentito «l'animo empirsi di meraviglia, di compassione, di desiderio, e di timore insieme». Quelle pagine rimasero manoscritte, come era accaduto a quelle di Luca Della Robbia sul caso del Boscoli. Ma proprio la vicenda del Boscoli viene in mente come il modello piú indicato per un confronto: da un lato un giovane fiorentino dei tempi di Machiavelli attirato dall'eroismo dei tirannicidi antichi, dall'altro due donne cresciute nei pensieri e nelle devozioni della religiosità della Controriforma. Difficile immaginare due epoche e due vicende piú diverse: eppure, come vedremo, ci fu tra loro qualcosa di comune.

Don Bernardino arriva al carcere la sera di venerdí, insieme agli altri confratelli della Compagnia della Morte, si prepara e si consulta con loro sul compito che li attende – la conversione delle «sorelle afflitte». Entrano nella «segreta» del carcere e trovano Livia seduta sul letto che dice l'Ave Maria e la figlia Maddalena che recita il Rosario con la corona in mano. Don Bernardino si avanza mostrando loro la tavoletta con l'immagine di Cristo in croce e le saluta invocando su di loro la protezione della Madonna, degli angeli e dei santi. E Maddalena risponde «cosí sia», con un sorriso («quasi ridendo»). Si instaura da questo momento in poi una straordinaria sintonia tra il sacerdote che invita a pensieri devoti e la donna che si mostra piú che pronta a recepire l'invito. Pronta e docile nell'obbedienza, Maddalena non solo manifesta profonda contrizione ma si fa coadiutrice del confortatore nello stimolare una madre piú silenziosa con frasi come questa: «Madre mia vestitevi che il Signore ci chiama alla morte, e al Paradiso». Don Bernardino comincia elencando le morti degli apostoli e dei martiri e ricorda che: «San Pietro cosí grato a Dio fu col capo all'ingiú crucifisso, che a san Paolo fu tagliata la testa, che vivo fu scorticato san Bartolomeo, che san Thomaso prima fu fatto a piedi nudi sopra delle piastre di ferro infocato caminare, poi gettato in una fornace ardente». E Maddalena, la «risoluta giovane», risponde subito: «Mi contento volentieri, eccovi l'anima, e questa vita insieme, fatene quel tanto, che piace al mio Signore. Io son prontissima a suffrire, e patire qualsivoglia tormento e morte, purché con quella si plachi il mio Signore». Il sacerdote la rassicura: «Questa sua parata deliberatione bastava per pagare la suprema bontà di Dio». Placare il Signore, pagare per le colpe: la religione di Maddalena è quella di una peccatrice che deve scontare il male fatto con sofferenze e penitenze prima

di presentarsi al giudizio di Dio. Lascia la prigione scambiando parole di perdono reciproco con la moglie del carceriere. È solo l'inizio di una insistita erogazione di perdonanze. Gli sguardi di tanti spettatori affacciati alle finestre e alle logge del palazzo seguono Maddalena mentre scende le scale e va verso la piazza del patibolo: quella che vedono è una combattente sicura di sé, una «invitta guerriera di Giesú Christo». Lo scrive don Bernardino, memore di martirologi antichi e forse lettore del poema del Tasso. In cappella, davanti all'altare illuminato da ceri accesi, il prete le fa recitare una preghiera a Gesú crocifisso basata sull'evocazione dei sensi: la vista (le spine, il sangue, le lacrime, gli sputi), l'udito («orechie atorniate d'ingiurie, improperii, villanie»), il gusto («la bocca, e lingua restorata con aceto e fele»), il tatto («le sante mani trapassate con acutissimi chiodi, il costato aperto con ferro di lancia...») Maddalena ascolta, ripete le preghiere: ma va oltre e ne recita una di sua iniziativa, rivolta alla Madonna: è una «infocata oratione». Si spostano dalla cappella alla conforteria. Qui don Bernardino la esorta a conformarsi a ciò che era stato per decreto fissato da Dio per lei «prima che il mondo creato fusse»: e cioè che lei dovesse morire «di morte violenta» e in tal modo avere la possibilità di andarsene al cielo. Maddalena non si spaventa al pensiero, anzi rivolge un caldo ringraziamento a Dio. Intanto giunge un messaggero che dice che la madre Livia sta piangendo nella cappella. Il prete immagina che pianga al pensiero della morte che l'attende e delle cose del mondo che deve lasciare: si inganna, anche la madre è esente da sentimenti di paura. «Signore, – dichiara Livia, – non mi curo di morire di questo modo, perché meritandolo li miei peccati, spero che il Signore me li perdonarà per sua bontà infinita». Questa gara tra il confortatore e le due donne dura per tutta la vicenda. Madre e figlia si rivelano sempre piú ferventi e pronte a camminare spontaneamente sulla via che viene loro mostrata. Don Bernardino parla delle «pene attrocissime del Purgatorio, et anco dell'Inferno» e le illustra con rivelazioni e visioni ricordando che l'Inferno è pena eterna. Contrita al pensiero dei suoi peccati, Maddalena si avvia a fare la confessione. Ma una volta fattala esce dalla cappella «tanto allegra, serena, e bella in viso che veramente dir si potea, mediante la ricevuta remissione de' suoi peccati, che la parte di dentro corrispondesse al volto». La madre la guarda, si commuove e piange: e Maddalena diventa lei stessa una confortatrice, rassicura la madre, le dice che lei veramente muore volentieri e che è certa

che Dio perdonerà i loro peccati e che loro si rivedranno in Paradiso. Si abbracciano, piangono, la madre la benedice: «Sta' allegramente, figlia mia, che presto passeranno queste tenebre, questa notte e pene insieme». E Maddalena: «Vogliamo christianamente morire. Vogliamo morire in gratia del Signore. Vogliamo insieme insieme volentier morire»[43]. Poi lo sguardo di Maddalena si concentra sulla tavoletta: guarda l'immagine della Madonna con Cristo morto in grembo, «piú volte l'uno, e l'altro basciando». Il sacerdote le fa recitare una lunga invocazione alla Madonna. Maddalena dice di sentirsi cosí «devota, infervorata, et inamorata» della Madonna che le pare di «haverla nell'anima mia, e che qui sia in compagnia mia»[44]. A questo punto don Bernardino ritiene giunto il momento di far recitare a Livia e a Maddalena il «protesto»: è la consueta dichiarazione testamentaria, fatta finché si è lucidi e padroni di sé, di voler morire nella fede cattolica della Chiesa romana evitando gli opposti pericoli della disperazione e della presunzione. Nel sottoscriverla il condannato si tutela nei confronti di se stesso, di quel se stesso che i tormenti della morte potranno rendere diverso e incontrollabile. Dopo questo adempimento il confortatore si accorge che Maddalena inginocchiata fin dall'inizio ai suoi piedi ha le mani gelate, tanto che a toccarle sembrano «un ferro freddo». Chiede che si porti il «focone» per riscaldare l'ambiente, ma Maddalena rifiuta con un argomento irrefutabile: «Non occorre, dice, scaldar adesso altrimente le mani, dovendo di qua a poco esser fredde del tutto»[45]. Piú del fuoco la conforta un breve riposo: si addormenta con la testa in grembo. Poi si riprende e decide di fare testamento. Chiede che la sua dote e quella della madre siano destinate «al suo caro figliuolino già partorito quindici giorni» e il prete le promette che ne farà ricerca[46]. È il momento della celebrazione della messa: le due donne ricevono la comunione[47]. Baci, abbracci e commozione generale dei presenti. La conclusione è vicina. Don Bernardino commenta e tira le somme della sua contabilità: «Longa, e fredda per esser tempo d'inverno fu veramente questa notte: ma prolissi e frequenti ancora furono li sospiri, l'orationi e pianti, tutto applicato in sodisfation delle dovute pene»[48]. È il momento di parlare del Paradiso. Le donne ascoltano la descrizione del sacerdote: quello è il luogo dove risplende l'eterno sole del sommo bene, dove «sempre vivrete, e dove non haverete piú da temer la morte, né miseria alcuna ma goderete somma giocondità, gloriosa felicità, e sempiterna beatitudine»[49]. Ma ormai la notte

si avvicina al termine: ci si prepara alla fase conclusiva. Don Bernardino invita Maddalena a ringraziare i «signori» presenti: e qui apprendiamo che tutta la scena si svolge alla presenza di nobili e potenti personaggi membri della compagnia. Tra gli altri c'è il maestro di camera del cardinal legato Caetani. Maddalena ringrazia: e dice che non è spaventata. Pensa a Cristo condotto a morire «con la corda al collo» (cosí figurava forse anche nei percorsi della «via Crucis» da quando l'aveva dipinto in tal modo il Mantegna) e riconosce che «è ben dovere, che col medemo modo, con questa corda io ancora paghi le tante offese fatte a Voi, Signore» [50].

Escono dalla porta del palazzo sulla strada, in mezzo alla folla. E qui c'è un piccolo incidente: Maddalena sta per perdere una scarpa e teme di offrire uno spettacolo non adeguato a chi la guarda. Perciò si toglie anche l'altra scarpa e le lascia tutt'e due sulla strada. Cammina allegramente, giunge al luogo della giustizia, si inginocchia, recita il Credo e il Confiteor, invoca tre volte il nome di Gesú, riceve l'ultima benedizione dal confessore, sale la scala della forca. Siamo alla fine. Il ministro della giustizia ne fa cenno: e don Bernardino: «Maddalena generosa, diss'io, viva Gesú: e lei guardandomi con sereno e alegro viso, e subito alla tavoletta rivoltata replicò: Viva Giesú» [51]. La madre era rimasta in cappella: il sacerdote va a riferirle che «Madalena di già era andata in Paradiso» e che la sua costanza e devozione e speranza e fede avevano «fatto stupire ogn'uno» [52]. La madre non è da meno. Anche lei finisce la sua «misera, e mortal vita, sodisfacendo alle sue colpe».

La conclusione è degna di nota: le due donne avevano meritato la salvezza eterna perché avevano pagato per le colpe commesse la misura sufficiente. La corrente profonda del misticismo dell'immensa misericordia divina e della salvezza guadagnata da Cristo si incontra qui con l'affluente della teologia tridentina delle opere meritorie, antemurale contro le dottrine che svalutavano le opere e la mediazione ecclesiastica. Ma tanto bastava per sfociare nella conclusione cercata dal confortatore: «Dal seguíto sucesso, – afferma don Bernardino, – ne potemo molto esempio cavare, e creder piamente insieme, che ambedue siano dal pietoso Dio state raccolte nell'eterna gloria, per ivi sempre lodare e magnificare la grandezza della misericordia sua infinita».

Questo era dunque il morire da donne sul patibolo che piaceva ai confortatori: diverso dal morire da uomini, non solo per quello che al

confronto risulta assente, ma anche e soprattutto per quello che c'è. Vi affiora una vita di interni domestici, di amori e di errori: vi mancano le avventure della violenza e del delitto di strada e di bottega, lo scandalo del dissenso dottrinale, della ribellione politica e religiosa. Ma, anche se i tempi del caso di Petro Paolo Boscoli sono remoti, quella che ritroviamo qui è una identica disponibilità e docilità agli inviti del confortatore, una stessa adesione immediata e senza riserve alle offerte di una religione sentimentale che ha la sua radice nel cuore. Di nuovo e di diverso c'è intanto il conto del dare e dell'avere tra le penitenze come opere meritorie e la salvezza eterna, cosí lontano dall'idea dell'immensa misericordia di un Dio che salva gratis il ladrone per una parola di fede. E c'è anche il fatto che le due donne sono preparate e già esperte nelle devozioni che vengono loro suggerite: le offerte del sacerdote cadono su di un terreno già arato dalla devozionalità cattolica. Dalle fervide preghiere di Maddalena da Linara e dalla sua spontanea adesione agli inviti del sacerdote affiora una sua predisposizione all'obbedienza all'uomo di chiesa, una disponibilità ad accoglierne immediatamente gli inviti alle speranze di una realtà diversa dalla «misera, e mortal vita» terrena. Anche perché i sacramenti, i riti e le offerte di una devozione sentimentale, emotiva, ricca di mediatori e protettori celesti qual era quella predicata dalle missioni popolari e coltivata dal clero tridentino, avevano trovato nelle donne un pubblico particolarmente disponibile. Protagoniste per un giorno della scena del mondo, alcune di queste donne sembrano uscire dal chiuso della vita familiare per calarsi senza resistenza nella parte della santa Maddalena prototipo della peccatrice redenta.

Doveva arrivare la Rivoluzione francese e la reazione sanfedista contro i giacobini per portare sulla scena pubblica del patibolo un altro tipo di donna: l'impiccagione di Eleonora Pimentel Fonseca nel 1799, vittima della sconfitta della Repubblica napoletana, dette la misura del successo di una lunga opera di disciplinamento religioso che non tollerava l'affidamento alle donne di funzioni politiche e intellettuali. Si cantò allora per le strade una ballata che diceva:

A signora donna Lionora
Che cantava 'ncopp'o triato
Mo abballa mmiezo o Mercato.
Viva viva u papa santo

C’ha mannato i cannuncini
Pe scaccià i giacubini!
Viva a forca e masto Donato
Sant’Antonio sia priato! [53]

3. *Testamenti, lettere, proteste, scarichi di coscienza.*

A tutti i pentiti indistintamente la mediazione dei devoti consentí la possibilità di lasciare indicazioni sulle loro ultime volontà. Era un altro dei privilegi concessi alle conforterie e da loro offerto a chi moriva pentito: veniva cosí annullata quella perdita del diritto di fare testamento sui propri beni e sulle modalità delle esequie che era di norma la conseguenza della condanna. I testamenti raccolti dai confessori furono un adempimento abituale: erano lo strumento tradizionale per risarcire chi era stato danneggiato e per lasciare avvertimenti e disposizioni atte a indirizzare verso il bene le sorti della famiglia.

Le serie dei testamenti costituirono un fondo specialmente curato degli archivi confraternali. Anche perché ne dipendeva la sorte dei beni lasciati alla confraternita dai morituri. A Roma nelle carte ancora conservate di quello che fu un grande archivio la serie si apre col nome di Organtino nel 1497 e si conclude con quello di un tal Agapito Bellomo, un «campagnuolo da Palestrina» che il 9 luglio 1870, poco prima della presa di Roma da parte delle truppe italiane, si preparava a morire sul patibolo raccomandando «alla carità dell’Archiconfraternita la sua povera vecchia madre per sovvenirla quando potrà» [54]. Durante tutti i secoli precedenti i confratelli della compagnia romana, oltre a confortare i condannati, ne avevano raccolto le ultime volontà. E lo stesso era avvenuto nelle altre città italiane.

Erano dichiarazioni dove la parte preliminare e fondamentale era quella che nel testamento normale riguardava la raccomandazione dell’anima e le disposizioni per la sepoltura. Ai condannati si richiedeva solo di dichiarare che intendevano morire da buoni cristiani. Anche qui chi legge le formule che si susseguono nei registri è colpito dalla continuità di attestazioni ripetute per secoli. Se nel 1568 Lorenzo da Mugnano, condannato a morte dall’Inquisizione, dichiarava di «morire volentieri et nel grembo della santa Romana Chiesa» [55], secoli dopo Cesare Berretta sentenziato e giustiziato

immediatamente il 9 gennaio 1856 («tra brevissimo spazio di tempo») fece in tempo a dichiarare «di morire da buon cristiano, di perdonare le offese se ne avesse ricevuto siccome spera ottenere il perdono delle proprie colpe dalla misericordia di Dio, per amore del quale dichiara di rallegrarsi della morte che intende e protesta ricevere nel seno della S. Chiesa»[56]. Il formulario suggerito dai confratelli era iscritto nella tradizione. Va detto tuttavia che quando il condannato voleva dettare un testo personale il notaio della compagnia ne rispettava il contenuto. Il 26 gennaio 1565 Benedetto Accolti, condannato a morte per aver congiurato contro il pontefice, ancora dolorante per le torture subíte e in attesa degli strazi terrificanti previsti dalla sentenza, dichiarò di voler «morire da bon christiano», come richiedeva la norma: ma le sue volontà registrate fra i testamenti fanno balenare una fede calvinista nella predestinazione divina[57].

Talvolta le ultime volontà presero la forma di una lettera per i familiari. Rivolgendosi direttamente alle persone care il condannato a morte lasciava loro una testimonianza e un consiglio su come vivere quella buona vita che lui non aveva vissuto. Nacque cosí un documento che doveva radicarsi nel costume ben oltre la durata delle conforterie tradizionali: l'ultima lettera del condannato a morte. L'età dei conflitti di religione lasciò il suo segno su questo genere letterario: mentre i martirologi della Riforma protestante a partire dal celebre *Livre des martyrs* di Jean Crespin pubblicavano lettere e testamenti di condannati a morte dall'Inquisizione romana, gli archivi delle confraternite raccoglievano lettere cariche di una forte devozione cattolica e di professioni di obbedienza alla Chiesa. In un caso che abbiamo già incontrato le due tradizioni si sovrapposero: quello di Aonio Paleario (Antonio della Paglia), morto pentito e confesso secondo la compagnia, martire della verità secondo la tradizione protestante, di fatto ammazzato per ordine dell'Inquisizione. Sotto la data del 3 luglio 1570, vigilia dell'esecuzione capitale, il registro della Compagnia di San Giovanni reca la trascrizione di due lettere che Paleario scrisse di suo pugno[58].

La prima fu per la moglie Marietta:

> Consorte mia carissima non vorrei che tu pigliassi dispiacere del mio piacere, et a male il mio bene. È venuto l'hora che io passi di questa vita al mio Signore et Padre, e Dio. Io vi vo tanto allegramente quanto alle nozze del figliolo del gran Re del che ho sempre pregato il mio signore che per sua bontà et liberalità infinita mi conceda et che la

> mia consorte dilettissima [!] Confortatevi della volontà di Dio et del mio contento et attendete alla famigliola sbigottita che resterà d'allevarla et custodirla col timor di Dio et esserli madre et padre io era già di 70 anni vechio et disutile bisogna ch'i figli con la virtú et col sudore si sforzino di vivere honoratamente, Dio Padre, et il Signor nostro Jesu Christo, et la comunione dello Spirito santo, sia con lo spirito vostro. Da Roma il dí III di luglio 1570
>
> Tuo marito Aonio Paleario [59].

Quella ai figli comincia cosí:

> Lampridio et Fedro figlioli dilettissimi questi miei signori cortesissimi in sino al ultimo non mancano con esso me della loro cortesia et mi permetteno ch'io vi scriva.

E si chiude con queste parole:

> L'hora mia s'avicina lo spirito di Dio mi consoli et contenti nella sua gratia. Di Roma il dí III di luglio 1570. Vostro padre Aonio Paleario.

Il verbale, sottoscritto dal cappellano, da un frate domenicano e da cinque confratelli, si chiude cosí:

> Poi fu menato in Ponte dove fu appiccato e poi abruciato.

Molti altri esempi di questa epistolografia sono conservati tra le carte della compagnia romana e di altre confraternite. Si tratta di un genere letterario nato in un contesto devoto dove l'avvertimento spirituale lasciato dal morituro consiste nel richiamare moglie e figli al dovere di fedeltà alla religione e alla disciplina morale. Raccolte e spesso materialmente redatte da confessori e notai della confraternita recarono messaggi di assoggettamento alle autorità religiose e politiche. La presenza di quei particolari mediatori lasciò inevitabilmente il suo colore nel linguaggio e nelle immagini di questo genere letterario. Un diverso orizzonte religioso doveva instaurarsi solo dopo l'esaurimento dell'opera delle confraternite, quando le ultime lettere dei condannati a morte cessarono di essere testimonianze chiuse nel privato delle famiglie e si fecero veicoli pubblici di una nuova moralità, non priva tuttavia di legami con la tradizione

religiosa d'origine. Basti ricordare il celebre libro dell'arciprete Luigi Martini che raccolse le testimonianze dei «martiri di Belfiore», i patrioti mandati a morte tra il 1851 e il 1855[60]. E di nuovo genere fu anche il messaggio morale e civile delle ultime lettere dei condannati a morte della Resistenza, un breviario della rinascita morale e politica dell'Italia del secolo XX.

Ma nell'Italia d'antico regime le lettere dei condannati alle famiglie restarono documenti isolati, eccezionali. Furono invece ordinarie le loro «proteste», un genere di dichiarazioni che vennero raccolte in registri appositi. Aprendo quelli seicenteschi di alcune confraternite (quelle di Ferrara, di Bologna e di Napoli) che recano le «proteste e testamenti de' condannati» entriamo in un paesaggio diverso da quello romano del secolo precedente. Spariscono le resistenze dei dissidenti di religione: le «proteste» furono solo eccezionalmente vere e risolute contestazioni delle sentenze. Ce ne furono, tuttavia: a Bologna nel 1693 un «giovane robusto», Gilio Sandonati, gridò il suo sdegno contro una sentenza che lo mandava a morire senza che lui ne sapesse il motivo: «onde, – aggiunse, – ben conosceva che la giustitia non era fatta se non per i minchioni e non crederia mai che Dio l'avesse lasciato morire stante la sua innocenza». Ma i suoi confortatori lo redarguirono aspramente: «fu subito risposto che la Giustitia umana era diretta dalla divina»[61]. L'innocenza era una vana parola. Contava solo l'obbedienza al potere. Come aveva scritto il gesuita Juan de Polanco, si doveva morire senza odio per chi mandava a morte accettando la sentenza come espressione della «pura volontà del Signore, *ancorché fosse veramente innocente*»[62].

Ma in generale la definizione di protesta fu usata per indicare l'esatto contrario, cioè l'atto testamentario con cui il condannato affermava di accettare la propria sorte e si professava devoto e obbediente figlio della Chiesa. Abbiamo già visto come fosse abituale nell'opera delle conforterie la pratica legalistica del far ratificare ai condannati «proteste» che erano una specie di contratto a validità futura contro ogni errore o mancanza eventuale. Come avveniva altrove, anche nella cappella della confraternita ferrarese dichiarazioni del genere furono un passaggio obbligato del rito. E anche qui si videro e si ascoltarono persone non d'altro desiderose che di manifestare rassegnazione alla volontà di Dio e convinzioni di fedeli

cattolici. Vediamo qualche esempio del linguaggio delle fonti. Il 21 aprile 1679 entrarono in cappella tre condannati. Il primo, Michele Collorato, fece testamento «dopo havere edificati tutti con la sua pronta rassegnazione nella divina volontà e fatta la santissima confessione». Una formula ripetitiva: le stesse parole ritornano per Andrea Romanelli, anche lui invitato a testare «doppo haver edificato ogn'uno con la rassegnazione prontissima nella divina volontà e fatta la santissima confesione». Il terzo, Francesco Schiavoni, «al principio si perdette d'animo», ma poi si riprese e dette prova di «sentimenti di vero cattolico»[63]. Erano ladri, non avevano proprietà da lasciare, avevano obblighi di restituzioni che non potevano fare: Michele disse di avere rubato «legna, pesce e simili per suo bisogno» ma di non avere mezzi per pagare i danneggiati. Non era una colpa grave. La condizione dell'indigente che si procurava i mezzi per sopravvivere era prevista dalla tradizione morale. E comunque c'era un mezzo di pagamento: Michele «offre la propria vita in penitenza de' suoi peccati», si legge nel verbale:

> E finalmente si protesta il predetto Michele Collorato di esser nato vivuto et educato Christiano, e di protestare di voler vivere e morire nel grembo e fede della Santa Chiesa catolica apostolica romana. Protesta parimenti che si come egli di tutto core dimanda perdono de suoi peccati a Dio et al prossimo, cosí ancor egli di tutto cuore a chiunque mai potesse haver offeso.

Piú volte incontriamo simili «proteste» e dichiarazioni di «sentimenti di vero cattolico». E qualche volta intravediamo anche i mediatori e suggeritori della conversione. Del caso di Angelo Padovano detto Antonio Sotto, da Nogara, confortato il 9 giugno 1679, si occuparono il proposto dei teatini Angelo Geverati e diversi sacerdoti della conforteria: ma un elogio speciale fu tributato all'«illustrissimo ed eccellentissimo» marchese Ippolito Bentivogli. Fu lui che secondo il parere dell'ossequioso verbalista dimostrò «incomparabil facondia». La si riconosce nel complesso giro sintattico delle dichiarazioni attribuite al «paziente»:

> Sí com'esso domanda perdono a Dio de' suoi peccati, et al prossimo di tutte l'offese […] cosí per meritare il perdono promesso da Dio a chi perdona ad altri, esso perdona

generalmente, e con tutto il cuore ad ogn'uno dal quale in qualsivoglia modo sia stato offeso, anco nel processo della causa per la quale è condannato [64].

Forse piú aderente alle reali parole di Angelo è il messaggio che lui volle far arrivare ai suoi familiari. Vi chiedeva di far celebrare messe per l'anima sua e prometteva «che se Dio per sua misericordia come spera, e confida gli darà la gloria del Paradiso pregarà ancor egli per loro, e non gli sarà ingrato».

Nelle carte della confraternita si legge quali sentimenti e quali convinzioni reggessero l'ordine di questa società dal robusto assetto gerarchico, posta sotto il governo legatizio di un cardinale rappresentante del papa. Ecco a titolo di esempio la «protesta» di Lucrezia Pasquali da Comacchio, che il 13 ottobre 1679 si preparava a morire per il delitto di infanticidio:

Sí come per gratia di Dio sono nata, et educata nel grembo della santa madre Chiesa Cattholica, apostolica, e Romana, cosí intendo morire nella santa e vera fede, che questa professa, et insegna; e se mai mi venisse veruna tentatione o dubio in contrario, mi protesto non assentirvi mai, e cosí ad ogn'altra tentatione, e specialmente a quella della diffidenza della divina misericordia, mentre so e credo, che questa supera, et è maggiore di tutte le mie iniquità [...] Mi protesto avanti l'imagine di questo Christo crucifisso, che tengo qui avanti [65].

Nascere e morire nella stessa Chiesa, madre accogliente e pronta a guidarli nella morte: questo è un pensiero che fu messo a verbale per molti, uomini e donne. Caterina Quaresima lo fece suo il 7 maggio 1710, giorno della sua morte:

Per gratia di Dio sono nata et educata nel grembo di santa madre chiesa chatolicha et apostolicha romana. Cosí intendo morire nella santa, e vera fede, che questa professa, et insegna.

E aggiunse:

Se me ne sarò fatta degna di pregare, prometto per tutti questi, che con tanta carità mi assistano, aciò ancor essi mi possan vedere in quella stanza beata [66].

Quelli che abbiamo letto sono i testamenti dei «pazienti». Erano il documento conclusivo, quello dove si raccoglieva l'esito dell'esercizio notturno del conforto. Da quel momento in poi si apriva la scena pubblica, quella che avrebbe fissato per sempre l'immagine del condannato nella mente del pubblico. Ma la confraternita teneva per sé i resoconti dettagliati delle lunghe ore della notte, le incertezze e le difficoltà dell'incontro iniziale, i passaggi successivi verso l'accettazione della sentenza e l'avvio della trasformazione verso il personaggio nuovo che si sarebbe esibito sulla piazza del patibolo. Quei resoconti segreti erano materiale di studio, per verificare dove si era sbagliato e come si potevano vincere le resistenze dei «pazienti». Il modello lo offriva quella che tra le diverse conforterie attive in Italia aveva piú evidenti i caratteri di un'attività intellettuale per essere luogo d'incontro di dottori teologi e legisti dell'Università: quella di Bologna. Vedremo piú avanti quante e quali testimonianze di questi sviluppi ci siano state conservate nelle carte d'archivio bolognesi. La confraternita ferrarese della Morte nella sua ripresa del tardo Seicento seguí quel modello e verbalizzò attentamente tutto lo svolgimento del rapporto coi condannati, dal momento in cui avveniva la consegna del prigioniero fino all'atto finale della messa a morte. Ecco un resoconto delle procedure seguite in un caso specifico, quello di Gasparo Giorgi, condannato a morte il 9 ottobre 1683 per complicità in un assassinio [67].

Si comincia con l'allerta data ai confratelli: gira la notizia che dei facchini sono stati comandati d'urgenza per rizzare un patibolo in piazza. Nella tarda serata arriva la conferma: una sentenza capitale è stata emessa dalla congregazione criminale. Il marchese Bentivogli direttore della Scuola di conforteria nomina le coppie dei confortatori (un sacerdote e un confratello laico) per l'assistenza al «paziente». Ma il rettore della conforteria, il marchese Francesco Sacrati, non aspetta la consegna del condannato: spedisce due confratelli alla prigione dove entrano subito. È un errore: Gasparo Giorgi «non credendo di dover morire, dormiva quietissimamente in carcere»: svegliato di soprassalto «vedendo i due fratelli presentargli il crocifisso, rimase muto, e come fuori di sé». Le prime parole che riuscí a dire furono: «Oh Dio, con tanta innocenza?» E ancora: «Oh, che gran spettacolo». E continuò a lamentarsi per tutto il tragitto dal carcere alla cappella, protestando per la sentenza e disperandosi per la sorte di un fratello anche lui in carcere. Finalmente i confortatori riescono a

interrompere il flusso delle lagnanze e passano all'attacco: spaventano Gasparo dicendogli che i suoi giudizi temerari contro i giudici sono peccati mortali e che per questo la sua anima rischia di finire all'Inferno. E a questo punto sfoderano l'argomento principe del loro armamentario: «La morte a cui era stato condannato non succedeva senza la volontà di Dio, forse per salvare per questa strada l'anima sua, che in altro modo morendo si sarebbe dannata». Questo pensiero «lo ridusse a confessare esser vero quanto gli diceva et ad accommodarsi alla volontà divina et a morire da buon cristiano». Ma ci volle pazienza: bisognò attendere delle ore perché passasse il turbamento iniziale. Perciò «i prudenti confortatori non si affrettarono punto a mandarlo avanti il confessore». Un sacramento affrontato in quelle condizioni poteva trasformarsi in un sacrilegio: cosí il giorno del giudizio rischiava di diventare il giorno dell'ira. Il racconto del verbalizzatore rivela che a questo punto ci fu un diverbio tra i confratelli: alcuni, spinti da «soperchio ardore», non comprendevano le ragioni di tanta lentezza. Ma i responsabili del conforto, piú accorti, non cambiarono opinione: aspettarono, prepararono Gasparo a fare la confessione istruendolo bene «su tutto ciò che si ricercava e per fare una valida confessione e per esaminare la coscienza». Cosí tutto andò bene; il «paziente» si confessò, fece la sua penitenza e poi tutto consolato tornò al tavolo e «fece stendere dal frate Piccinardi notario e secretario della Scuola il suo testamento, e la solita protesta». A questo punto si tratta di perfezionare l'opera: Gasparo, ormai passato dallo stato di agitazione iniziale alla serenità di una coscienza pacificata, viene ora portato di grado in grado a una condizione di esaltazione mistica. Le «insinuazioni» dei confortatori lo aiutano a compiere «atti di virtú», con annessi premi eterni: e lui vi si infervora tanto che «una volta durò piú d'un quarto d'ora da sé medesimo a baciare il croccifisso, dicendo adesso l'orazione giaculatoria: "Giesú e Maria sono il cuore e l'anima mia"». Ma la notte è lunga, gli stati d'animo cambiano con brusche alternanze: al «paziente» vengono in mente peccati non confessati. Bisogna «riconciliarlo»: ma il confessore è assente e bisogna ricorrere ad altro religioso. Poi Gasparo stenta a prendere sonno, è «stanco e tormentato», ma si calma recitando il rosario. All'alba lo svegliano, lo portano vicino al fuoco, lo preparano a ricevere il viatico; lo riceve a una prima messa, ne ascolta un'altra e un'altra ancora tesaurizzando meriti. Poi giunge il momento di andare in piazza: Gasparo vi

si prepara ricevendo le indulgenze speciali che la Compagnia poteva distribuire. Ma è sfinito: gli hanno dato biscottini e malvasia per tirarlo su, ma lo debbono sorreggere e portarlo quasi di peso nell'attraversare la piazza. Riceve la raccomandazione dell'anima, supera l'incontro col carnefice, accompagna «con voce fiacca» le parole di preghiera suggeritegli dal confortatore e finalmente muore ripetendo i nomi di Gesú e Maria. Ci sono dunque buone ragioni per credere «che quell'anima volasse in luogo di salvezza». Tirando le somme, risulta però che c'era stato un difetto di funzionamento della disciplina della confraternita, perché qualcuno aveva agito senza aspettare gli ordini dei superiori. Inoltre si deve tener conto che se il «paziente» è molto agitato non bisogna trattenerlo a recitare meccanicamente paternostri ma condurlo al tavolo e sedare il suo turbamento ragionando e portando argomenti. E ancora: nessun dissenso deve emergere tra i confortatori: se qualcuno non è d'accordo può al massimo sussurrare all'orecchio dell'altro i suoi dubbi. Con Gasparo aveva sbagliato chi gli aveva fatto fretta a fare la confessione. E quanto al confessore, deve essere sempre presente «per i casi che possono occorrere di reminiscenza di peccati».

La confraternita ferrarese si affaccia da documenti come questi con gli stessi caratteri che nell'Italia del tempo avevano le Accademie letterarie: luoghi di incontro e di segreto commercio intellettuale di un'élite, dove si leggevano e discutevano testi e si affrontavano questioni teoriche. Lo stile e la composizione sociale erano gli stessi. Anche nelle compagnie di giustizia quella che vi si raccoglieva era l'élite della società locale. E quell'Arcadia lugubre che stava sostituendosi al classicismo cinquecentesco nelle accademie letterarie trovava alimento reale nelle «congregazioni» settimanali delle confraternite dove resoconti come quello del caso di Gasparo Giorgi offrivano materia di discussione e di elaborazione teologica, giuridica, morale. Tanto piú che dalla voce dei condannati venivano proposti problemi che investivano il nodo originario del rapporto tra confessione sacramentale e confessione giudiziaria. È la questione di quella che fu definita col termine di «scolpatione» o anche di «scarico di coscienza». E fu sotto questo esponente che la voce dei condannati venne suscitata e convogliata in forme giuridicamente definite e abitualmente praticate da un capo all'altro dell'Italia. Eccone alcuni esempi, a partire dal registro ferrarese che abbiamo cominciato a sfogliare.

Il 6 ottobre 1683 il veronese Ambrogio Bartolomeo da Villa Bartolomea, condannato a morte per assassinio, firmò con un tremolante segno di croce una deposizione autenticata da tre confortatori, nella quale dichiarò di avere ingiustamente incolpato di complicità nel delitto una serie di persone: «un tal Caporalino mantovano, Domenico Castellano, un tal Lorenzo, et altri». Era tutto falso, li aveva accusati solo perché il giudice l'aveva interrogato a proposito di quei nomi («secondo che dal giudice ero sopra di essi interrogato») e quello era stato l'unico modo per far cessare la tortura, o come lui disse «per liberarmi dalla pena che provavo sui tormenti». È vero che aveva poi anche ratificato la confessione, come richiedevano le norme della procedura penale. Ma l'aveva fatto «per paura d'essere rimesso al tormento, che temevo piú della morte». Ora Ambrogio Bartolomeo si era confessato e si preparava «a comparire a rendere conto di tutta la mia vita avanti il tribunale tremendo di Dio giusto giudice, et a chi sono scoperti tutti i secretti dei cuori»: lo avevano avvertito che si guardasse bene dall'«aggravare» l'anima con bugie. E sapeva di «essere obbligato in coscienza a rendere la fama, e sgravare per quanto posso altri dall'imputazioni ingiustamente dategli, con protesta di parlare parola di verità avanti Dio, et avanti gli uomini, prima di render lo spirito al mio Giesú nella di cui volontà son totalmente rimesso»[68]. Le parole usate nel testo non appartenevano probabilmente al vocabolario consueto di Ambrogio Bartolomeo. Né il suo caso fu isolato. Nei registri delle confraternite la questione delle «restituzioni» non fu regolata solo con i lasciti testamentari di debiti da pagare e di riparazione di danni materiali: quella che emerse come una questione fondamentale da risolvere in qualche modo fu la riparazione dei danni fatti con denunzie e false ammissioni a scopo di vendetta, di difesa o semplicemente per effetto della tortura. Nacquero cosí i registri di «scarichi di coscienza» o «escolpazioni». Quel che ne rimane mostra che si trattò di un aspetto particolarmente delicato dell'opera dei confortatori. Il curatore del registro delle «esculpationi» della Compagnia bolognese dichiarò che si trattava di «cose vere, et iuste», alle quali si doveva prestare fede senza incertezza alcuna: anche perché ciascuno di quegli atti recava tanto di autentica notarile[69]. E questa pratica fu seguita anche altrove: per esempio nella vicina Ravenna, come attesta l'unico registro finora noto[70]. E una documentazione ben piú corposa è

quella che si conosce per i centri piú importanti, da Roma a Napoli a Palermo.

La «scolpatione» detta anche «scarico di coscienza» era parte integrante e necessaria della conversione, la prova della verità del pentimento. Si affacciava cosí nelle procedure del conforto religioso una forma speciale di riparazione del male fatto, a se stesso o ad altri. Dietro di lei era l'antico principio della «restituzione» che in tal modo si affacciava all'ombra del patibolo. L'escolpazione, o attestazione delle falsità che il condannato aveva detto nel corso della tortura processuale, fu il modo in cui il modello italiano di confessione realizzò a modo suo il desiderio dei giudici di ascoltare dalla voce stessa di chi stava per essere giustiziato la verità completa su complici e delitti. Era un problema antico di chi perseguiva i delitti in tribunale; e ad esso corrispondeva l'esigenza vitale del processato che subiva una sentenza crudele e ingiusta, di essere ascoltato quando protestava la sua innocenza o quando non voleva accusare ingiustamente qualcun altro. È il dramma che grazie ad Alessandro Manzoni si è incarnato per la storia italiana nella figura di Gian Giacomo Mora e in quella di Guglielmo Piazza, suo compagno di sventura e accusatore durante il processo milanese agli untori del 1630. A loro non valse dichiararsi innocenti davanti ai giudici che li interrogarono e ai confessori che li ascoltarono prima dell'esecuzione. Abbiamo visto come i confortatori fossero abituati a non tener conto delle dichiarazioni di chi era stato condannato se riguardavano la sua innocenza. Ma le «escolpazioni» per accuse ingiuste fatte a carico di altri furono un momento importante nella storia delle confraternite e contribuirono alla loro affermazione sociale e istituzionale nella zona intermedia fra Chiesa e Stato dove si erano collocate, operando tra giudici terreni e tribunale di Dio.

Risarcire l'offeso, il danneggiato, riparare il male fatto è un'esigenza antica da sempre parte costitutiva dell'idea stessa della giustizia: in quelle praticate dalle culture europee i colori e le parole della morale cristiana hanno a lungo costeggiato la realtà e cercato un compromesso con la dura sostanza dell'avanzata del potere statale. Nelle vicinanze del patibolo dove ladri, infanticide, assassini, eretici e ribelli morivano fra atroci sofferenze, le parole che abbiamo visto ripetute di continuo erano quelle di remissione, riconciliazione, perdono. Il passaggio obbligato per restaurare il legame sociale infranto dal delitto era stato trovato nel sacramento cristiano della

penitenza. Ma senza restituzione del maltolto la penitenza era considerata una finzione: cosí aveva scritto Ivo di Chartres nell'XI secolo; e il *Decretum* di Graziano recava una pesante frase di sant'Agostino diventata norma giuridica che dichiarava nulla la remissione del peccato in assenza della restituzione [71]. Di quelle restituzioni si parlò abitualmente nei testamenti dei condannati, con veri e propri atti notarili quando si trattava di regolare il pagamento di debiti materiali. E si inventò una forma speciale di restituzione, figlia naturale del processo inquisitorio e della tortura giudiziaria: si chiamò «escolpatione». Con questo nome si indicò l'atto con cui si intendeva fare ammenda formale e cancellare il danno fatto a se stessi o ad altri con l'attribuzione di colpe inesistenti fatta nel corso del processo. Si trattava qui di restituire la fama, danneggiata da false o infondate accuse e confessioni di colpa. La regola antica della restituzione della fama prendeva cosí posto tra gli impegni della mediazione dei confortatori assumendo un'urgenza drammatica. La violenza della tortura giudiziaria ma soprattutto la minaccia della pena capitale avevano stravolto il valore e il contenuto di quello che era stato un atto di riparazione di danni di tipo economico o morale – soldi da restituire, macchie da cancellare sulla fama e sul buon nome di altri. Quella che si trattava di riparare era la lesione fatta alla fama con chiamate di correo che potevano portare innocenti sul patibolo: bisognava dire la verità ultima sui delitti propri e su quelli di altri. Ora, è un fatto accertato e già allora ben noto che sotto tortura o semplicemente per paura di essere torturati si confessava qualsiasi cosa: si confessavano delitti mai compiuti, si facevano nomi su nomi di complici inventati. Questa era la realtà quotidiana nei processi per ogni genere di reato: lo sapevano bene i giuristi, che tranquillizzavano se stessi e i loro clienti elencando i tanti prerequisiti richiesti per poter procedere alla tortura [72]. Ma chi aveva occhi per guardare alla realtà dei tribunali sapeva bene come bastasse la paura della tortura a far confessare colpe non commesse: come osservò Giovanni Nevizzano, l'imputato che veniva portato in luogo diverso dalla sala della tortura per ratificare la confessione era ancora dominato dalla paura. Ed era cosí che si commettevano abitualmente gravi errori giudiziari [73]. Ma ciò non impediva che su queste deposizioni si contasse da parte degli inquirenti, che alla tortura ricorrevano tranquillamente con buona coscienza, anzi, «con animo sedato, giusto e

christiano»: cosí scriveva il trattatista veneziano Lorenzo Priori, per il quale la sofferenza cominciava quando «il reo viene spaurito dal giudice minacciandolo di torturare». Era questo il primo grado: e qui «si comprende il terrore che egli sente mentre si conduce alla corda, si spoglia e si liga». Seguivano un «secondo grado», quello di quando lo si legava e lo si teneva sospeso alle corde, e un terzo grado, «quando si tortura e squassa» [74]. Quella paura che preesisteva anche al «primo grado» spingeva a mentire a danno proprio e altrui, accusandosi di colpe non commesse e accusando altri del tutto innocenti: lo si faceva abitualmente, per salvarsi o almeno per far cessare il tormento. Lo si sapeva e si cercava di porvi rimedio almeno in via di principio: ma l'affannarsi dei penalisti nel moltiplicare le norme di cautela poco poteva fare per impedire che alla tortura si ricorresse di continuo, specialmente quando si trattava di un crimine che rientrava tra i casi «eccettuati», come l'eresia e la lesa maestà. Il carattere devastante dei processi per stregoneria, ad esempio, nasceva dal fatto che i giudici, partendo dal preconcetto dell'esistenza di una setta demoniaca, obbligavano le imputate a fare nomi su nomi di complici, i quali a loro volta allargavano ancora sotto tortura la fascia degli imputati da arrestare e processare.

Solo quando la sentenza della morte passava in giudicato si offriva al condannato l'estrema occasione di dire la sua verità. In altri sistemi giudiziari – come quelli in uso in Francia e in Inghilterra – era dalla viva voce del condannato che si poteva apprendere la verità vera nella «amende honorable», nel «last speech» pronunziato davanti al patibolo o sopra di esso. Invece nelle città italiane il condannato «scaricava» la propria coscienza nel segreto delle sedute notturne riversandone il peso sul verbale dei confortatori. Ne nascevano le «escolpazioni» dette anche «disgravi» e «discarichi di coscienza». Erano dichiarazioni verbalizzate dove le confessioni in punto di morte dei condannati ai cappellani venivano raccolte per correggere le altre confessioni, quelle rilasciate sotto tortura ai cancellieri del tribunale. Se in processo per sfuggire ai tormenti gli inquisiti avevano accusato degli innocenti, ora nel conforto dell'anima avevano un'occasione per ritrattare. Ancora una volta i diversi fili della confessione del pentito si moltiplicavano e si intrecciavano. C'era quella di foro esterno firmata davanti all'inquirente e verbalizzata dal tribunale; c'era quella del foro della coscienza aperto all'orecchio del confessore; e c'era questa terza versione che si collocava a metà strada tra le due. Aveva un doppio sigillo

di verità, quello della confessione sacramentale fatta al sacerdote in punto di morte e quello dell'atto in forma scritta consegnato alla confraternita per essere riferito al giudice che stava per decidere la sorte di altri imputati. La tradizione della confessione pubblica sotto il patibolo, usata fin dal secolo XIII dai giudici francesi, qui prendeva una veste a metà strada tra la mediazione sacramentale con l'aldilà e quella burocratica con l'aldiqua. L'abiura dell'eretico e la conversione del criminale prendevano dunque la forma conclusiva dei «discarichi di coscienza»: confessioni spontanee a metà strada fra il sacramento religioso e le rivelazioni di un pentito utili alla pratica poliziesca del potere.

Il registro napoletano delle «escolpazioni» si apre con la confessione di un soldato spagnolo, Pedro Cabello, che il 2 novembre 1587 per «descargo de su conscientia» mise a verbale di avere ingiustamente accusato un compagno mentre era torturato («su la cuerda») [75]. E quelli che lo seguirono si richiamarono sempre ai «tormenti della corda» per spiegare come e perché avessero chiamato in causa persone innocenti. Non era solo per suggerimento dei confratelli e per la salvezza dell'anima che volevano dichiarare la verità: avevano chiara nozione della condizione sociale di infamia in cui avevano gettato le persone accusate. Per questo Antonio Coppola, mandato al patibolo nel febbraio del 1606, fece una richiesta speciale di comunicazione pubblica della sua ritrattazione: aveva accusato falsamente la suocera Maria Russo di averlo spinto a uccidere la moglie Cecilia e il suocero «per poterci poi insieme ingaudiare». E questa ritrattazione «voglio, – scrisse, – che si pubblichi nel luogo di Capodimonte acciò dove l'ho infamata, li sia ritornata la riputatione» [76].

I membri delle compagnie di giustizia ebbero piena coscienza della delicatezza e dell'importanza di tali estreme riparazioni: per questo i confortatori bolognesi chiesero che ai «lassati o esculpationi» registrati nei loro libri si desse quella fede che meritavano «perché veramente, si può dare com'a cose vere, et iuste» [77]. Che cosa accadesse di quei discarichi lo dicono le ricchissime fonti della napoletana Compagnia dei Bianchi. Qui l'attenta ricerca di Giovanni Romeo ha trovato ricordate «escolpationi» e «restitutioni di fama» come atti abituali già intorno alla metà del Cinquecento [78]. Ma proprio a Napoli l'abnorme sviluppo degli intrecci fra tribunale penale e Inquisizione di cui Romeo ha ricostruito nitidamente gli

intrecci romanzeschi finí col porre il problema di regolamentare la tenuta dei verbali in vista dell'uso che qualche innocente poteva farne per difendersi da accuse infondate. E cosí, a partire dal 1587 l'atto di «escolpatione» fu sottratto alla scena pubblica e affidato al filtro della Compagnia [79]. Da allora fu tenuto un regolare registro delle «escolpazioni» raccolte all'interno della cappella nel carcere della Vicaria. Vediamo a titolo d'esempio quella che, il 13 luglio 1630, cioè nell'anno del processo milanese agli untori, fu dettata e sottoscritta a Napoli dal condannato Giovanni Velasco. Il documento comincia cosí:

> Io Giovanni Velasco dico in questo ultimo della mia vita per scarico della mia coscientia, come quella esamina, ch'io feci quando stevo carcerato a Longonne contro Marco Antonio d'Ascioli […] niente fu vero.

E si chiude con queste parole: «Et per scarico dell'anima mia ho fatto questa scrittura di mano del mio confessore sottoscritta de mia man hoggi li 13 di luglio 1630» [80]. La serie delle escolpazioni fa scorrere sotto gli occhi del lettore le giustificazioni di chi rivela all'ultimo momento la verità: «L'ho detto credendomi scampare la vita, e per timor de tormenti», dichiarò Onofrio Schiavariello il 5 ottobre 1649, arrestato e processato nel contesto della rivolta di Masaniello: aveva tentato di coinvolgere degli innocenti come complici di una congiura organizzata «per fare di nuovo sollevare Napoli» [81]. E come lui anche Francesco Giannella ritrattò le accuse fatte contro il principe di Montesarchio «di voler mandare a sangue et fuoco il palazzo»: lo aveva dichiarato, «per timore delli tormenti» [82]. E Orazio Capuano: «L'ho detto pensando con questo poter scampar la vita» [83].

La verità rivelata all'ultimo momento si concretizza in un atto verbalizzato dal confessore nel chiuso della cappella del carcere: è una delle tante conseguenze della trasformazione del delitto in peccato. E la verità sul delitto e sui complici, se difforme da quello che era stato confessato al giudice, trovò un proprio spazio nel percorso del conforto, con dichiarazioni verbalizzate lasciate nelle mani delle confraternite. Le quali non sempre erano sollecite nel comunicarle alle autorità giudicanti. Ma la gente che si affollava intorno al carcere e tremava per la sorte dei propri parenti ingiustamente condannati sapeva di quelle rivelazioni e si adoperava per averne attestati da produrre in giudizio. E qui si aprivano i percorsi casuali e

imprevedibili delle decisioni dei poteri politici, posti davanti all'alternativa tra l'annullare sentenze già pronunziate o sfruttare il terrore delle esecuzioni per tenere a freno il popolo in tempi di agitazioni e di rivolte.

Figura 2.

Bando a stampa «Sancta Maria succurre miseris», Napoli, 1725.

Sancta MARIA Succurre Miſeris.

SI fà noto, e ſono aviſati li Parenti poveri di quelli Condennati à Morte dal Regio Tribunale di Campagna, li quali ſono ſtati giuſtiziati dal Meſe di Aprile dell'Anno 1715. fin oggi, e per l'avvenire ; e che ſono ſtati aſſiſtiti alla Morte dalla Venerabile Congregazione delli Bianchi della Torre del greco ; che volendo le Mogli, Figlie femine, e Sorelle carnali, povere, e non maritate delli detti Giuſtiziati, eſſere partecipi dell'aumento di loro dote laſciato dal quond. Signor D. Domenico Caracciolo della Torella all' Illuſtre Compagnia de' Bianchi della Giuſtizia della Fedeliſſima Città di Napoli ; prima di contraere il Matrimonio portino la Fede della Morte del giuſtiziato, e di eſſere ſtato aſſiſtito dalla ſopradetta Venerabile Congregazione delli Bianchi della Torre del greco ; la Fede del Paroco del Matrimonio col giuſtiziato, ſe è Vidua di eſſo ; ò pure del Batteſimo, & Atteſtato, ſe è figlia, ò ſorella del giuſtiziato ; e ſimilmente Fede del Reverendo Paroco, e dell'Univerſità dove habita la Donna, dell'Oneſtà, e Povertà vera di eſſa congionta come di ſopra del giuſtiziato, la quale domanda il Suſſidio, & aumento ſodetto di dote : e le accennate Fedi autentiche, e ſuggellate, con il Memoriale diretto al P. Governatore della detta Illuſtre Compagnia le preſentino al Rev. P. Confeſſore, e Cappellano della medeſima Illuſtre Compagnia di Napoli dentro il Cortile dell'Oſpedale dell'Incurabili di Napoli, il quale le conſegnerà al detto P. Governatore, che le farà ſpicciare preſto ; e verificati li ſopradetti Requiſiti dal Fratello Procurator Generale di detta Illuſtre Compagnia, ſe li prometteranno docati Diece ; doppo della quale promeſſa, e non prima, contraeranno il Matrimonio avanti il proprio Paroco ; ricordandoſi li Spoſi di Confeſſarſi ſacramentalmente prima di contraere : e portata la Fede del Matrimonio al medeſimo P. Cappellano in Napoli, ſe li ſpedirà la poliſa dal Fratello Procurator Generale delli ſudetti docati diece per ciaſcheduna di quante vi capiranno ; & il tutto ſenza interpoſizione di mezzo, nè raccomandazione alcuna, & affatto gratis, anche per li ademplimenti, & obbligo dello Spoſo, dal Magn. Notare di detta Illuſtre Compagnia : e pregheranno il Signore IDDIO per il ſopradetto pio Teſtatore : la di cui volontà acciò ſia puntualmente eſeguita, & oſſervata, e le povere ſopradette facilmente ſovvenute, la medeſima Illuſtre Compagnia di Napoli le fà aviſate col preſente affiſſo in tutte le Terre, e Paeſi, e Città convicine.

Cosí la riparazione, da elemento fondamentale della penitenza sacramentale, si sovrappone al momento processuale dell'accertamento della verità, lo corregge, accende una dinamica che interferisce con la giustizia statale. Se il 5 ottobre 1649, subito prima di essere impiccato, Onofrio Schiavariello ritratta l'accusa fatta contro Domenico Fabbricatore,

l’8 ottobre Domenico Fabbricatore presenta una supplica formale alla Compagnia dei Bianchi: ha saputo del «disgravio di coscienza» che lo riguarda e pertanto chiede una «fede» autentica di quel disgravio per valersene in processo. E l’attestato gli viene rilasciato il giorno successivo[84]. È uno dei tanti indizi di come la burocrazia celeste dei mediatori della salvezza dell’anima si fosse saldamente insediata nello spazio intermedio tra la coscienza individuale e gli apparati della Chiesa e dello Stato. Glielo garantiva la base sociale di consenso che si era guadagnata con l’esercizio di opere di misericordia. Non per niente la compagnia era dedicata a «Santa Maria succurre miseris». Il danaro raccolto da elemosine e lasciti testamentari veniva speso in messe per le anime dei giustiziati ma anche in aiuti per i loro parenti e familiari. Bandi regolari pubblicizzavano la carità che faceva (fig. 2). Pagava i debiti di incarcerati, liberava schiavi[85]. La misericordia occupava gli interstizi di una giustizia crudele. Era per misericordia che i confratelli tentavano talvolta di correggere le sentenze quando dalle confessioni sacramentali scoprivano che si stava mandando a morte un innocente. Ma qui si avanza il volto distratto, anonimo e vile della burocrazia in una società del privilegio. Prendiamo ad esempio il caso di Nicola Fanfano, un ragazzo napoletano condannato nel 1696 per il reato di sodomia insieme a Giuseppe Lopez: il 23 ottobre nella sua escolpazione Giuseppe attestò di avere denunziato Nicola «per paura de’ tormenti». Seguiamo il percorso di quella escolpazione: il confessore la consegna in forma scritta al governatore della compagnia, questi pensa in un primo momento di convocare una consulta interna ma, spinto ad agire subito per evitare la morte di un innocente, fa recapitare l’attestato a uno dei capi della Ruota criminale; da questi il documento passa nelle mani del viceré, il duca di Medinaceli, che lo affida al Consiglio Collaterale con la raccomandazione «che dovesse fare in coscienza». La coscienza del viceré era governata da uno dei tanti «consigli» che assistevano chi esercitava poteri sovrani nell’Europa del tempo. Le decisioni che vi venivano prese facevano giurisprudenza. E proprio in una raccolta delle decisioni del «Consiglio di coscienza» dell’altro viceré spagnolo, colui che governava la Sicilia, troviamo un buon esempio di come si tenesse conto ufficialmente delle escolpazioni. Il caso riportato risale all’ottobre 1607: un condannato a morte per il delitto di omicidio denunzia sotto tortura molti complici; ma, passato nelle mani dei

confortatori, ritratta ogni accusa per scarico della sua coscienza: e ripete la sua attestazione fino all'ultimo, sul patibolo e in punto di morte. La cosa viene discussa nella sede propria del consiglio di coscienza, si portano opinioni di Baldo e di Bartolo e si conclude che la confessione fatta in confortatorio e ribadita sul patibolo prima della decapitazione ha il valore giuridico di una testimonianza giurata. Ci si attiene pertanto a quanto sostenuto da Prospero Farinacci, e cioè che una tale escolpazione cancella totalmente l'accusa. Tale conclusione viene riferita al viceré. E cosí tutti gli ingiustamente accusati vengono liberati senza essere sottoposti alla tortura [86].

Questa la soluzione corretta ed esemplare: ma la realtà delle pratiche penali non sempre obbediva ai principî di quella speciale giurisprudenza. Nel caso napoletano di Nicola Fanfano e Giuseppe Lopez la decisione finale spettò a un reggente del Consiglio Collaterale, ultimo membro di questa catena di comando: il quale rispose distrattamente «che lasciasse eseguire la sentenza». La mattina del 25 ottobre Giuseppe e Nicola si trovarono insieme sulla piazza del mercato davanti al patibolo: Nicola aveva appena ricevuto il sacramento della cresima. Restò solo il tempo per un saluto: «Giuseppe disse a Nicola: perdonami compare quello che ti ho fatto, a rivederci in Paradiso» [87].

Aggiungere al coro anche le voci registrate nei «discarichi di coscienza» della Compagnia dei Bianchi di Palermo rischierebbe di aggravare la monotonia di una storia sempre uguale e senza luce alcuna [88]. Ma dietro la ripetitività di parole e di situazioni, quelle che sfilano davanti a noi attraverso le carte residue di un grande archivio sono persone che persero la vita non per la durezza delle leggi ma solo per la distratta superficialità di giudici che fondarono le sentenze sulle confessioni dettate dalla tortura.

«Quello che ho detto è mentita et l'ho detto per non haver possuto soffrire li tormenti della corda»: cosí si legge nello «scarico di coscienza» dettato da Tommaso Cuté, o Cuti, a Palermo il 13 marzo 1680 [89]. A norma di regole della compagnia, questa sua dichiarazione fu registrata nel libro apposito, che venne immediatamente chiuso in un armadio dotato di tre chiavi diverse, una del governatore, una del segretario e una di un confratello. La mattina dopo, una volta effettuata l'esecuzione della sentenza, copia dello «scarico di coscienza» fu recapitata dal cappellano al tribunale. Il segreto sul contenuto della dichiarazione era garantito da un

giuramento rigoroso: se un membro della Compagnia ne rivelava qualcosa, doveva essere immediatamente espulso [90]. Ignoriamo l'esito di questa come di altre analoghe vicende. Nell'intreccio del segreto e della lentezza della burocrazia si giocava la vita di condannati innocenti.

[1] Se «nel giorno del giudicio si havesse a sapere, che il tale, hora, et allhora beato, fosse stato un ladro» i diavoli riderebbero (G. MANARA, *Notti malinconiche* cit., p. 455).

[2] *Libro di memorie dei giustiziati, 1461-1580*, BCSi, ms 381 (A.IX.46), c. 72*r*.

[3] Cfr. *supra*, p. 213.

[4] G. RONDONI, *I «giustiziati» a Firenze* cit., pp. 212-13.

[5] BCA, *Libro di tutti li giustiziati in Bologna incominciando l'anno 1030 per sino al 1834 con i nomi e cognomi de' medemi*, libro primo, ms B 3159, p. 41.

[6] Cfr. M. S. MAZZI, *«Gente a cui si fa notte innanzi sera»* cit., p. 99.

[7] BAMi, ms L.128.sup., c. 2*v*. Il sanguinamento dell'assassinato in presenza di una persona era considerato una prova a carico di quest'ultima.

[8] Questo conteggio fu fatto da M. BENVENUTI, *Come facevasi giustizia nello Stato di Milano* cit., pp. 148-85. Sulla base di nuove ricerche tra le carte dell'Archivio di Stato di Milano il conteggio delle condanne eseguite tra il 1535 e il 1706 è stato di 1767 (GIOVANNI LIVA, *Aspetti dell'applicazione della pena di morte a Milano in epoca spagnola*, in «Archivio storico lombardo», s. 11, vol. VI (1989), pp. 162, 185). Cfr. STEFANO D'AMICO, *Spanish Milan: A City Within the Empire, 1535-1706*, Palgrave Macmillan, New York 2012.

[9] M. BENVENUTI, *Come facevasi giustizia nello Stato di Milano* cit., pp. 455-56 era capace ancora di commentare che non si dovesse negare «a quei giudici la buona fede», in polemica implicita col grande libro di Alessandro Manzoni, *La colonna infame*. Va notato che nell'elenco della confraternita figura l'esecuzione di un Antonio da Previso, impiccato il 17 maggio 1560 «per aver onto li cadenazzi per far prendere la peste per Milano».

[10] ASR, *Confraternita di S. Giovanni decollato (1497-1870)*, busta 6, registro 10, *Giornale*.

[11] Ivi, busta 6, registro 11, *Libro grande del Proveditore*, cc. 91*v*-92*r*. Su Paleologo cfr. l'ottima voce redatta da Lech Szczucki per il *Dizionario storico dell'Inquisizione* cit., vol. III, pp. 1159-61.

[12] ASR, *Confraternita di S. Giovanni decollato (1497-1870)*, busta 6, registro 11, c. 91*v*.

[13] Ivi, busta 16, fasc. 33, *Testamenti de' giustiziati*, cc. 3*rv*.

[14] Ivi, busta 35, p. 131.

[15] La lunga notizia si legge nella *Vita di san Filippo Neri fiorentino*, di Pietro Giacomo Bacci, appresso Francesco Tizzoni, Roma 1678, pp. 35-36.

[16] ASR, *Confraternita di S. Giovanni decollato (1497-1870)*, busta 6, registro 11, cc. 91*v*-92*r*.

[17] TRAIANO BOCCALINI, *Comentarii ... sopra Cornelio Tacito*, In Cosmopoli, appresso Giovanni Battista della Piazza 1677, p. 202. Sulla vicenda ancora utile il vecchio libro di GIOVANNI GOZZADINI, *Giovanni Pepoli e Sisto V. Un racconto storico*, Bologna, Zanichelli 1879.

[18] I nomi registrati in BABo, *Fondo Ospedali* ms 65 (41.1), cc. 19*r*-20*v* sono quelli di Bernardino Brescaglia (Brascaglia) da Modena, Baldiserra veneziano (detto anche Baldassarre «bambinaro»), Martino Forni e Silvio Lanzoni bruciati vivi perché «luterani ostinatissimi», Pellegrino Righetti e Pietr'Antonio da Cervia pittore, Alessandro Panzacchi e Giorgio da Udine, Pietro Arrigoni e Sante Cingaro impiccati. Cfr. su di loro G. DALL'OLIO, *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento* cit., p. 311 e *passim*.

[19] LIONELLO PUPPI, *Un trono di fuoco. Arte e martirio di un pittore eretico del Cinquecento*, Donzelli, Roma 1995.

[20] ASR, *Confraternita di S. Giovanni decollato (1497-1870)*, busta 16, *Testamenti de iustitiati*, pp. 160-61. Sul caso di Paleario, oggetto di un'antica diatriba tra cattolici e riformati, al saggio dello storico valdese SALVATORE CAPONETTO, *Aonio Paleario (1503-1570) e la Riforma protestante in Toscana*, Claudiana, Torino 1979, si è aggiunto in seguito lo sterminato ed esaustivo lavoro di mons. ERNESTO GALLINA, *Aonio Paleario*, 3 voll., a cura di Luigi Gulia, Centro di studi sorani, Sora 1989.

[21] Cfr. S. CAPONETTO, *Aonio Paleario* cit., p. 163. Mons. Gallina parla di «gioco raffinato» dell'umanista, che avrebbe dato prova alla fine di un «ultimo doppismo» (E. GALLINA, *Aonio Paleario* cit., vol. I, p. 737).

[22] ASR, *Confraternita di S. Giovanni decollato (1497-1870)*, registro 7, c. 134*v*. Un'altra annotazione ivi, busta 16, *Testamenti de iustitiati*, p. 124.

[23] Lettera del 23 febbraio 1567 (ASMo, *Inquisizione*, s. Lettere, b. I, fasc. VIII).

[24] ASR, *Confraternita di S. Giovanni decollato (1497-1870)*, busta 8, registro 16, c. 68*v*. Questo e altri casi furono raccolti ed elencati da DOMENICO ORANO, *Liberi pensatori bruciati in Roma dal XVI al XVIII secolo: da documenti inediti dell'Archivio di stato in Roma*, Tip. dell'unione cooperativa editrice, Roma 1904. Questo elenco è stato corretto e integrato sulla base di nuove ricerche da LUIGI FIRPO, *Esecuzioni capitali in Roma (1567-1671)*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento, miscellanea I*, Sansoni - Newberry Library, Firenze-Chicago 1974, pp. 307-42.

[25] ASR, *Confraternita di S. Giovanni decollato (1497-1870)*, busta 8, registro 16, c. 87*r*. Cfr. ID., *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di Diego Quaglioni, Salerno, Roma 1993, pp. 347-48.

[26] L. FIRPO, *Esecuzioni capitali* cit., p. 319.

[27] Dal diario dell'abate Placido Eustachio Ghezzi, edito da ALESSANDRO ADEMOLLO, *Le Giustizie a Roma dal 1674 al 1739 e dal 1796 al 1840*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», vol. IV (1881), pp. 429-534; vol. V (1882), pp. 305-64, in particolare pp. 449-50 e 517-18.

[28] La relazione anonima, inserita nel giornale di memorie della famiglia Citone (cfr. SIMONA FOÀ e ABRAMO ALBERTO PIATTELLI, *Le Croniche della famiglia Citone*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1988, pp. 293 sgg.) è stata pubblicata a parte (ANONIMO RELIGIOSO, *La «giustizia» degli ebrei*, Carocci, Roma 1987) e ha ispirato il film *Il confortorio* di Paolo Benvenuti.

[29] M. GAMBARUCCI, *Ricordi et avvertimenti* cit., cc. 124*v*-125*v*.

[30] ASR, *Confraternita di S. Giovanni decollato (1497-1870)*, busta 8, registro 16, c. 66*v*. Sulle cronache romane di questo e di altri casi lavorò com'è noto Stendhal (cfr. la prefazione di Dominique Fernandez a STENDHAL, *Chroniques italiennes*, Gallimard, Paris 1973). La voce «Beatrice Cenci» nel *DBI* (vol. XXIII, 1979, pp. 512-25) è curata da Luigi Caiani.

[31] GIUSEPPE CIVITALE, *Historie di Lucca*, a cura di Mario F. Leonardi, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1988, p. 555.

[32] Cfr. FRANK LESTRINGANT, *Lumière des martyrs. Essai sur le martyre au siècle des Réformes*, Honoré Champion, Paris 2004.

[33] *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* cit., II, 2.

[34] ASCMo, *Vachetta per li iustitiati 1593-1826*, reg. e mem. diversi, Lucchi II 8, cc. n. n.

[35] GIOVANNA FIUME, *La vecchia dell'aceto. Un processo per veneficio nella Palermo di fine Settecento*, Gelka, Palermo 1990, p. 180.

[36] BCSi, ms 381 (A.IX.46), cc. 71*rv*.

[37] M. GAMBARUCCI, *Ricordi et avvertimenti* cit., c. 123*v*.

[38] BABo, ms *Fondo Ospedali* 68 (43), c. 8*r*.

[39] Le esecuzioni di Caterina Trochi da Carmignano e di Caterina Mutti da Seravezza avvennero rispettivamente il 1° e il 14 luglio (cfr. BNCFi, II. I. 138, *Nome cognome e tempo di quelli che hanno finito la loro vita con morte violenta, e sentenziata dalla Santa Giustizia*, n. 1907 sgg.). La circolare di Cosimo III è del 25 luglio (cfr. dello scrivente *Dare l'anima* cit., p. 62 nota).

[40] M. GAMBARUCCI, *Ricordi et avvertimenti* cit., cc. 123*rv*.

[41] *Ibid.*, c. 122*v*.

[42] *Successo della morte di Livia e Madalena da Linara giustiziate in Ravenna sotto li 29 novembre 1608 sabato, vigilia di Santo Andrea Apostolo, e giorno di Santo Saturnino martire, descritta da Bernardino Sacchi Confratello della Venerabile Compagnia della Morte d'essa città di Ravenna, e già confessore della Compagnia della Misericordia di Roma* (Biblioteca Comunale di Forlí, *Collezioni Piancastelli*, ms V/60, autografo); cfr. ELIDE CASALI, *Religione e «Instruzione» cristiana*, in *Storia di Ravenna*, vol. IV, Marsilio, Venezia 1994, pp. 417-460, in particolare pp. 450-

51. Nel Libro della Ven. Compagnia della Morte di Ravenna, conservato in ASRa, *Fondo Ospedale S. Maria delle Croci e altre opere pie*, primo deposito, vol. 54, la registrazione dei casi dei condannati comincia dal 31 gennaio 1609. Ringrazio Dante Bolognesi per l'aiuto e le utili indicazioni.

[43] *Successo della morte di Livia e Madalena* cit., p. 33.

[44] *Ibid.*, p. 38.

[45] *Ibid.*, p. 60.

[46] Che dunque non era stato vittima di un infanticidio: *ibid.*, pp. 61-62.

[47] Secondo don Bernardino quella era stata la prima volta «che in tal loco, e per tal'occasione sonno stati li condannati di tal dono, e gratia fatto degni (*ibid.*, p. 63). Il che appare in contrasto con quanto sappiamo sulla concessione dell'eucarestia ai condannati.

[48] *Ibid.*, pp. 66-67.

[49] *Ibid.*, p. 68.

[50] *Ibid.*, p. 73.

[51] *Ibid.*, p. 78.

[52] *Ibid.*, p. 79.

[53] Cfr. BENEDETTO CROCE, *Canti politici del popolo napoletano*, G. M. Priore, Napoli 1892, p. 45.

[54] ASR, *Confraternita di S. Giovanni decollato (1497-1870)*, registro 35, pp. 135-38. A lui è intestato l'ultimo dei «fascicoli personali» della Confraternita (ivi, busta 18, fasc. n. 154).

[55] Ivi, busta 16, *Testamenti*, p. 96.

[56] Ivi, busta 35, *Testamenti*, p. 88.

[57] «Alzando le mani al cielo ringratio l'etterna Maestà di Giesu Christo signor nostro di tutto quello che gli pare et piace sapendo che sua divina maestà non vole o permette alcuna cosa se non con somma et infinita providentia, perciò mi sono contrito et confessato et mi rimetto in tutto et per tutto nelle sue santissime braccia» (ivi, busta 16, pp. 6-9).

[58] ASR, *Confraternita di S. Giovanni decollato (1497-1870)*, busta 16, *Testamenti*, fasc. 33, cc. 160*v*-163*r*. Sugli esiti moderni della tradizione protestante e di quella cattolica cfr. *supra*, p. 291 nota 20.

[59] I testi di Aonio Paleario sono riportati con lievi differenze da S. CAPONETTO, *Aonio Paleario* cit., pp. 162-63.

[60] LUIGI MARTINI, *Il confortatorio di Mantova negli anni 1851, 52, 53 e 55*, Benvenuti, Mantova 1867.

[61] AABo, *Scuola dei confortatori*, 7, fasc. 114, cc. 55*v*-57*v*.

[62] GIOVANNI [JUAN DE] POLANCO, *Avvertimenti per confortare et aiutare coloro che son condannati a morte per giustizia*, Macerata, per S. Martellini 1576, c. 10*v* (corsivo mio).

[63] ASDFe, *Fondo Arciconfraternita Morte e Orazione di Ferrara*, busta 87, fasc. 2, pp. 1-5. Ringrazio l'archivista don Enrico Peverada per la generosa disponibilità e l'aiuto prezioso.

[64] Ivi, pp. 6-8.

[65] Ivi, fasc. 2, p. 9.

[66] Ivi, fasc. 3, cc. 3*r*-4*r*.

[67] Ivi, busta 87, registro n. 27, pp. 110-15.

[68] Ivi, pp. 107-8.

[69] BABo, *Libro di confortaria… principiato l'anno 1597*, ms B.4423, cc. n. n.

[70] Le «scolpationi e volontà» dei condannati sono annotate nel *Libro della venerabile Compagnia della Morte di Ravenna nel quale saranno notati tutti quelli, che per via di giustizia dovranno morire, e parimente le scolpationi, e volontà loro per la salute dell'anim*e, 1609-1673, conservato in ASRa, *Fondo Ospedale S. Maria delle Croci e altre opere pie*, primo deposito, vol. 54.

[71] Cfr. PAOLO PRODI, *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente*, il Mulino, Bologna 2009, p. 113. Ma cfr. tutto il paragrafo (pp. 113-15). In una ricapitolazione delle sue ricerche, Prodi ha di nuovo avanzato la tesi «che la tradizione della Chiesa non ha mai ritenuto che la confessione dei peccati, con la conseguente assoluzione, potesse cancellare il danno inferto da un uomo al suo prossimo senza un'adeguata riparazione del male inferto sul piano concreto e giuridico» (ID., *Il sacramento della penitenza e la «restitutio»*, in V. LAVENIA e G. PAOLIN (a cura di), *Riti di passaggio, storie di giustizia* cit., pp. 117-26). Nel dialogo pluridecennale con Paolo Prodi rientra anche il presente lavoro.

[72] Sulla questione si rinvia al fondamentale lavoro di PIERO FIORELLI, *La tortura giudiziaria nel diritto comune*, 2 voll., Giuffrè, Milano 1953-54. Come testo base per le regole di applicazione della tortura, valeva allora quello di FRANCESCO BRUNI, *Tractatus de indiciis et tortura*, Romae, apud Hieronymam de Cartulariis, sumptibus Michaelis Tramezini, 1543 e piú volte ristampato, su cui cfr. la voce redatta da Piero Fiorelli in *DBI*, vol. XIV, 1972, pp. 614-15.

[73] «Ego semel Papiae vidi committi magnum errorem», scriveva Giovanni Nevizzano nella sua *Sylva*. Ne era stato vittima un servitore accusato di aver rubato degli anelli che poi erano saltati fuori; ma lui naturalmente aveva confessato. E aggiungeva a proposito della regola di ratificare la confessione in un luogo dove non si vedessero gli strumenti della tortura: «Praesumitur durare metus torturae in tali ratificatione et perseverantia confessionis» (*Silvae nuptialis* cit., p. 44).

[74] LORENZO PRIORI, *Prattica criminale secondo il rito delle leggi della Serenissima Republica di Venetia*, appresso Antonio Pinelli stampator ducale, in Venetia 1612. Citiamo dall'edizione Venezia per Gasparo Girardi 1738, pp. 98-99.

[75] *Escolpazioni fatte dalli giustiziati prima d'uscire dalla Cappella della Vicaria*, in ASDNa, *Archivio dei Bianchi della Giustizia*, reg. 373, c. 1*r*.

[76] Ivi, c. 2*r*.

[77] BABo, *Libro di confortaria… principiato l'anno 1597*, ms B 4423, cc. n. n.

[78] G. ROMEO, *Aspettando il boia* cit., pp. 45 e 393 nota 51.

[79] *Ibid.*, pp. 45-48.

[80] ASDNa, *Archivio dei Bianchi della Giustizia*, f. 373, *Escolpazioni fatte dalli giustiziati prima d'uscire dalla cappella della Vicaria*, vol. 1, 1587-1659, n. 18.

[81] Ivi, n. 48.

[82] Ivi, n. 49.

[83] Ivi, n. 93 (atto del 25 ottobre 1656).

[84] Ivi, n. 47.

[85] Il 4 ottobre 1558 Paola Savonese, una diciottenne ebrea di origine spagnola, fu riscattata dalle mani di un tal Simonetto «venditor di schiavi» perché si scoprí che era stata battezzata a Saragozza (ivi, n. 431, *Escarcerazioni*, c. 1).

[86] DON GARSIA MASTRILLO, *Decisiones Consistorii Sacrae regiae conscientiae Regni Siciliae […] in quatuor partes distinctae, liber secundus (tertia editione aucta et expurgata)*, Panormi, ex typographia Francisci Ciotti Veneti 1620, pp. 239-40.

[87] Curia Arcivescovile di Napoli, Archivio dei Bianchi, n. 328, *Diario 1574-1696*, cc. n. n.

[88] Dei documento rimasti dopo la dispersione dell'archivio è stata curata un'edizione recente (MARIA PIA DI BELLA, *La pura verità. Discarichi di coscienza intesi dai Bianchi 1541-1820*, Sellerio, Palermo 1999).

[89] *Ibid.*, pp. 85-86.

[90] Cosí dettava il cap. 23 dei *Capitoli* del 1598 (riportato *ibid.*, a p. 177).

Capitolo ventesimo
Pietosa crudeltà: Michel de Montaigne e il Catena

Ma che cosa si percepiva dello spettacolo della giustizia dalla parte degli spettatori? Possiamo chiederlo ai tanti viaggiatori che si recavano in Italia come tappa obbligatoria di un viaggio di formazione e che registrarono nei loro diari le scene di vita e i costumi che piú li colpirono. Tra questi il rito della pena capitale era naturalmente il piú adatto a suscitare impressioni e a offrire l'occasione di descrizioni ricche di colore. Spesso dobbiamo a questi viaggiatori narrazioni dettagliate dello svolgimento di tutto il meccanismo della giustizia penale, dalla tortura fino all'esecuzione finale [1]. Un testimone speciale fu Michel de Montaigne. Le note di viaggio raccolte nel suo *Journal* offrono una occasione per guardare con gli occhi di un viaggiatore curioso una scena che si svolgeva abitualmente a Roma e in altre città italiane, quella delle esecuzioni capitali. L'11 gennaio 1581 Michel de Montaigne, giunto a Roma da pochi giorni, era uscito a cavallo per fare una passeggiata quando si imbatté in un corteo che accompagnava un condannato all'esecuzione capitale. Montaigne si fermò per guardare lo spettacolo [2]. Si mandava a morte il Catena, un bandito celebre per il numero degli omicidi che gli si attribuivano: ben cinquantaquattro, secondo gli «avvisi di Roma» stampati qualche giorno dopo. Nel *Journal*, il diario di viaggio che il segretario di Montaigne teneva per suo conto, la scena di quella mattina fu descritta con cura notando tutti i dettagli dello spettacolo. Anche la Francia dell'epoca aveva i suoi ma erano in parte diversi. E proprio le differenze furono quelle registrate nelle annotazioni: rispetto ai costumi francesi quello che colpí Montaigne nel rito romano fu l'apparato devozionale. Il corteo si apriva con un grande crocifisso coperto da un panno nero e il condannato era circondato e seguito da un buon numero di uomini vestiti di un saio e con gli occhi coperti da un cappuccio della stessa tela. Di loro si diceva che fossero dei gentiluomini e gente di riguardo,

membri di una confraternita che si occupava di accompagnare i criminali lungo il percorso verso il patibolo e di seppellirne i corpi. Due di loro stavano accanto al Catena sulla carretta che lo portava al luogo dell'esecuzione. Gli altri li seguivano a piedi. Del Catena, un uomo di colorito bruno di circa trent'anni, si sapeva che era un ladrone e capobanda famoso in tutta Italia per i delitti enormi che aveva compiuto: tra l'altro si raccontava che avesse massacrato due cappuccini dopo averli costretti a rinnegare Dio[3]. Non se ne vedeva il volto dalla strada perché i due membri della confraternita glielo nascondevano dietro una immagine di Cristo che gli tenevano fissa davanti agli occhi facendogliela baciare di continuo mentre gli parlavano di cose devote: gliela tennero sempre fissa davanti agli occhi fino al momento in cui il boia lo buttò giú dal patibolo e lo impiccò. La sua sembrò una morte senza storia agli spettatori francesi, perché il condannato non fece alcun movimento e non disse niente. Immediatamente dopo il suo corpo fu preso e squartato in quattro tronconi. Appena eseguita la sentenza, uno o due gesuiti o altri membri di ordini religiosi saliti su pulpiti improvvisati predicarono alla folla invitando tutti a meditare sull'esempio di morte religiosa che avevano avuto sotto gli occhi.

Quei romani facevano morire i condannati di una morte «semplice», notò il segretario di Montaigne, cioè senza speciali torture. L'osservazione coglieva un carattere peculiare del sistema delle pene prevalente nelle città italiane, dove si ricorreva solo in misura limitata agli aggravii di pene che erano consueti in Francia. Da un controllo sulle fonti del tribunale criminale di Bologna è risultato che su 316 esecuzioni capitali praticate tra il 1613 e il 1673, solo in 64 casi (un quinto del totale) si fece ricorso a pene aggiuntive di torture e afflizioni corporali[4]. Ed è molto probabile che la mediazione delle confraternite abbia avuto un ruolo importante nel contenere il ricorso a simili metodi. A Roma, dove non mancavano gli strazi e le tenagliature sulla viva carne i confratelli di San Giovanni Decollato avevano il loro daffare per aiutare i condannati a superare il terrore di quelle sofferenze: e nell'affiancarli sulle carrette o nel percorso a piedi verso il patibolo assistevano da vicino a quelle torture. Non fu dunque un caso se in una riunione della Compagnia ci fu chi avanzò la formale proposta di «voler andar dal papa et domandargli gratia che li giustitiati non si tenaglino». Ne era scaturita una discussione lunga e appassionata con molti interventi («si

fece molti discorsi»). Non ci furono dissensi: la proposta fu approvata all'unanimità e «furno fatti li deputati per andar dal papa»[5].

Dunque le impressioni di Montaigne e del suo segretario colsero un dato effettivo della realtà romana. E i tormenti che ci furono nel caso del Catena dovettero apparire irrilevanti rispetto alla realtà francese contemporanea. A Roma la violenza del boia si scatenava dopo la morte, sul corpo del condannato. Montaigne notò con stupore che i presenti, dopo aver assistito in silenzio all'impiccagione, reagivano con lamenti e grida a ogni colpo d'ascia vibrato sul cadavere. La scena gli rimase impressa nella mente: ne inserí il ricordo nella rielaborazione per l'edizione 1582 del breve ma densissimo capitolo undicesimo del secondo libro degli *Essais* dedicato al tema della crudeltà[6]. E da lí trasse alcune considerazioni particolarmente degne di nota su cui torneremo piú avanti.

Ma intanto si noterà l'osservazione sul carattere «semplice» della morte sul patibolo di quello che era stato un terribile bandito e che qui era un uomo silenzioso, senza volto e senza parole, tutto concentrato in un mormorio devoto coi suoi due confortatori. Tutt'altra scena era quella che si vedeva nel rito francese della giustizia: come Montaigne sapeva bene, lí i sacramenti non erano consentiti e la confessione del condannato era l'«amende honorable», una dichiarazione fatta a voce alta e pubblicamente davanti alla croce di pietra che indicava il luogo del patibolo. A Roma invece la parte pubblica dell'esecuzione metteva in scena non il delinquente col peso dei suoi delitti costretto a guardare in faccia la folla e a rendere conto pubblicamente delle sue colpe, ma un uomo senza volto, un penitente tutto concentrato nell'attesa del giudizio di Dio e nella speranza di salvare la sua anima.

Montaigne, come tutti gli altri spettatori, non conosceva la parte segreta della «funzione». Se avesse potuto leggere il verbale della compagnia vi avrebbe trovato questo breve resoconto:

> Martedí adí 10 di Gennaio venendo il mercoledí a dua hore di notte fu intimato alla nostra Compagnia come la mattina seguente s'haveva a fare giustitia, per la qual cosa radunati e'confortatori in Sant'Orsola alle 9 hore s'andò a Torre di Nona dove ci fu consegnato per dover morire per mano di giustitia Bartolomeo Vallante [altrove corretto in Valente] detto il Catena.

> Il quale confessato et contrito disse voler morire da buon christiano et in remissione de' suoi peccati domandando misericordia a N. S. et perdonando a tutti queli che lo havessero offeso sí come di core chiede perdono a tutti quelli che sono stati offesi da lui confessando morir giustamente. Altro disse non haver da far scrivere. A questo si ritrovò presente ms. Ulisse nostro Cappellano ms. Vincentio Cenciolini ms. Alessandro Vecchiani ms. Averardo Serristori ms. Francesco Scarfantone Girolamo Romoli Confortatori Carlo Strozzi provveditore sagrestano et fattore.
>
> La mattina all'alba si disse la Santa Messa, et egli si communicò con molta devotione. Poi alle 16 hore fu sopra una carretta condotto per Roma et in varii luoghi attanagliato, et poi menato in Ponte, quivi fu impiccato et squartato [7].

All'alba dell'11 gennaio, subito prima di uscire dalla cappella, Bartolomeo Valente detto il Catena aveva dettato ai confortatori le sue ultime volontà: che erano quelle di

> [...] voler morire da buon christiano et in remissione de suoi pechati domandando misericordia a N. S. Dio et perdonando a tutti quelli che l'havessero offeso si come di cuore chiede perdono a tutti quelli che sono stati offesi da lui confessando morir giustamente. Altro disse non haver da far scrivere [8].

Questo era tutto. E non solo per il Catena: l'intero registro che si apre col suo nome pone sotto gli occhi del lettore una folla di altri casi, ognuno diverso dagli altri, ma per ciascuno dei quali le parole che ritornano nei verbali sono le stesse: confessione, contrizione, accettazione della pena «in remissione dei peccati» (non dei delitti, si noti, ma dei peccati), richiesta e concessione del perdono. Assassini, briganti da strada, eretici, entravano nella conforteria col carico dei loro delitti. Dovevano uscirne trasformati in peccatori pentiti che accettavano di considerare la morte sul patibolo come un dono della provvidenza divina per conquistarsi il Paradiso. Non tutti si uniformarono: alcuni, pochissimi, resistettero. Sfogliando il registro che si apre col caso di Valente detto il Catena incontriamo centinaia di nomi di condannati di diversissime categorie sociali e responsabili di infrazioni di varia natura – al furto, che fu sempre la causa primaria di morte sul patibolo, all'assassinio, all'eresia e all'apostasia. Ma le identità personali si perdono e le vicende biografiche spariscono dietro una formula che si ripete sempre o quasi: quella con la quale il condannato accetta la pena e

riconosce di morire giustamente, chiede perdono e perdona e dichiara di voler morire da «buon christiano». Le parole di devozione e di perdono che gli vengono attribuite si leggono ripetute invariabilmente come pronunziate da quasi tutti gli altri. Le ritroviamo nelle proteste di un medico di Bevagna, il dottor Alfonso Ceccarello, di Giovan Battista e Gabriele Venessi, due fratelli piemontesi mercanti di vino in quel di Napoli.

Anche l'esecuzione del bandito Catena era stata proprio una semplice messa a morte, per di piú traboccante di devozione. Ma quella devozione esibita, richiesta, inculcata al morituro e alla folla – osservò Montaigne in un altro passo degli *Essais* che non sembra arbitrario collegare al caso romano –, faceva parte di una strategia della diversione, un modo per distrarre i condannati dal pensiero della morte imminente e impedire loro di affrontare davvero la prova che li attendeva. In quel condannato che teneva gli occhi incollati all'immagine di Cristo, levava le mani al cielo, usava la voce per le preghiere, l'udito per seguire le istruzioni del confortatore, lui vide un uomo in fuga dalla lotta, in cerca di un modo per distrarsi dalla morte che si avvicinava. Ricordava un caso capitato a un suo conoscente che, aggredito e in pericolo di morte imminente, si era sentito gridare l'avvertimento di pensare alla sua coscienza: ma lui aveva reagito e ucciso l'assalitore. Invece tutta quella devozione era un meccanismo di diversione: gli ricordava un'altra scena, quella di quando c'era da incidere una fistola a un bambino e mentre il chirurgo si avvicinava con la sua lancetta gli astanti cercavano di distrarre il piccolo con giochi e divertimenti[9]. Dunque tutta quella devozione religiosa riduceva l'adulto a diventare come un bambino e gli impediva di affrontare davvero la realtà della pena.

La riflessione fondamentale all'interno della quale Montaigne inserí il ricordo della scena romana fu intorno al tema della crudeltà, affrontato nel citato capitolo XI del secondo libro. Il discorso si avvia con un elogio delle virtú morali, e in particolare di quella fermezza e costanza che i grandi uomini dell'antichità da Socrate a Catone, avevano dimostrato nell'affrontare la morte: si ricorda la virtú di Epicuro e la morale stoica, si parla della morte, della sofferenza e delle lacrime, si confronta il cannibalismo dei selvaggi americani con gli strazi dei rituali della giustizia. Qui Montaigne trova il centro del suo discorso. E affiora la materia trattata nel capitolo «Des coches», con quel confronto tra l'antropofagia dei

selvaggi brasiliani e le violenze dei conflitti di religione in Francia che si chiude con la celebre relativizzazione del concetto di «barbarie», debitrice molto probabilmente di quella del concetto di eresia compiuta da Sebastiano Castellione[10]. Quella che ha davanti a sé è una morte ritualizzata, diventata spettacolo. Non il cannibale che arrostisce e mangia i corpi dei morti offende i suoi sensi e lo muove alle lacrime, ma la crudeltà che nell'Europa cristiana si esercita sui viventi. E questa volta il confronto tra culture diverse viene proposto all'interno della storia europea, al piú alto livello: è un confronto tra la pratica della morte sul patibolo della Roma cristiana e le culture pagane. Montaigne confronta le crudeltà dei tempi presenti con le pratiche del mondo antico; suggerisce che si potrebbero imitare gli egizi e i persiani, per esempio rivolgendo le punizioni non contro il corpo vivente ma contro l'abbigliamento o il cappello degli individui da punire.

Pura crudeltà gli appare tutto quello che nell'esecuzione capitale va al di là della messa a morte: tanto piú – osserva Montaigne – che noi dovremmo preoccuparci di garantire alle anime di superare quel passo in buono stato, non costringerle a uscire disperate e sconvolte da tormenti intollerabili. Dunque Montaigne, in apparenza almeno, non condanna né approva esplicitamente il ricorso alla pena capitale; l'oggetto della sua preoccupazione sembra piuttosto l'eccesso di strazi aggiuntivi con cui veniva amministrata. Montaigne osserva che quegli strazi erano cosí intollerabili che alla sola idea c'era chi tentava di uccidersi: e racconta il caso di un soldato imprigionato in una torre che pochi giorni prima, vedendo dei carpentieri al lavoro, immaginò che si preparasse la sua esecuzione e cercò di uccidersi con un chiodo rugginoso: non morí, fece in tempo a sentirsi leggere la sentenza che lo condannava al taglio della testa e ne fu immensamente sollevato («infiniment resjoui») tanto da ringraziare i giudici per l'insperata dolcezza di quella punizione.

L'osservazione di Montaigne coglie una realtà ben nota. Il terrore per gli strazi che talvolta precedevano la messa a morte vera e propria dominava le menti anche in Italia e poteva assumere la forma di un'ossessione. Montaigne non poteva saperlo, ma c'era sato poco prima un episodio fiorentino che confermava la sua opinione. Era stato il caso di Giovambattista di Bindaccio Ricasoli Baroni, caduto in una profonda depressione (allora si diceva «malinconia») che aveva preso la forma del

terrore di poter essere condannato a morte. Galileo Galilei era suo amico, gli fu vicino e lo aiutò come poté fino a quando Giovambattista morí. C'è una sua lunga deposizione su questa vicenda che ci è stata conservata tra le carte di un tribunale fiorentino. Era indubbiamente un caso di follia, di «stravagante infermità di mente», ma in quella follia c'era del metodo: c'erano gli ingredienti di una cultura dove si combattevano tra di loro religione cristiana e modelli pagani. Galileo raccontò ai giudici che Giovambattista era ossessionato dal pensiero di come dovesse comportarsi in carcere: si chiedeva, per esempio,

> [...] se fussi meglio, quando e' fussi stato condotto in prigione, il negare et sopportare i tormenti, o pur confessare il tutto o pure negarne parte. Et in questi tempi attendeva esso Giovambattista a leggere exempi d'huomini forti contro la morte, s'occupava gran parte della sera in oratione a Dio, et harebbe volsuto libri di legge per studiare i suoi casi.

Era stato «molte volte in pensiero d'uccidersi da se stesso, o con il gettarsi da qualche luogo alto, o uccidersi con ferro; ma soggiungeva, essere da ciò ritenuto dalla religione cristiana»[11]. Lo stesso impasto di modelli antichi e di precetti cristiani che Montaigne cercava di analizzare.

Nel saggio sulla crudeltà il ricordo del comportamento della folla romana durante l'esecuzione del Catena si riaffaccia per suggerire un pensiero: non si poteva esercitare la crudeltà solo sui corpi morti dei criminali? Vederli privati di sepoltura, bolliti, squartati, avrebbe impressionato le folle quanto le sofferenze inflitte ai vivi: e cosí si sarebbe esibito il rigore necessario per tenere a freno il popolo senza bisogno di far soffrire degli esseri viventi. Si torna cosí al punto centrale, la questione se far morire fosse un atto di giustizia. Montaigne non affronta il nodo in maniera diretta. Non era facile farlo. Rifiutare in base al Vangelo il diritto di uccidere voleva dire schierarsi con quegli anabattisti che avevano pagato con la vita il loro radicalismo evangelico. La stessa tradizione umanistica di ispirazione erasmiana che aveva sfiorato la questione aveva trovato prudente rifugiarsi in lamenti sulla durezza dei tempi, esortazioni morali, elogi della mitezza. Oppure si era riparata dietro modelli di altre società, collocate nella remota antichità o nell'ancor piú remota zona dell'utopia. Ne aveva dato il modello un'opera diventata immediatamente celebre alla sua prima pubblicazione nel 1516: l'*Utopia* di Tommaso Moro. Qui la

«giustizia suprema» era definita una «suprema ingiustizia», applicando il motto ciceroniano «summum ius, summa iniuria». E il comandamento divino era contrapposto alla pratica del tempo e alla terribile facilità con cui si mandavano a morte i ladri: «Iddio ha proibito di uccidere chicchessia e noi ammazziamo con tanta facilità solo per quattro soldi rubati»[12]. Come sfuggire all'evidenza del divieto divino di uccidere? Semplice: nel sistema della giustizia colui che uccideva materialmente le vittime era il boia, l'unico uomo esentato per convenzione umana dal divieto divino, una eccezione che confermava la regola. Ma una volta sospesa la legge divina solo su questo punto, si era aperta la strada per introdurne cosí tante da cancellare ogni traccia dei comandamenti di Dio dalle società umane.

La fortuna dell'*Utopia* tra i lettori del Cinquecento offre una traccia utile per cogliere i dubbi e le riserve che anche tra i giuristi si nutrivano davanti alle violenze della legge penale. Come si è accennato sopra, basta sfogliare la popolarissima e piú volte ristampata *Sylva nuptialis* di Giovanni Nevizzano da Asti per trovare piú volte citato il nome di Tommaso Moro insieme a giudizi negativi sulla crudeltà e inutilità della tortura[13]. Un lettore attento di Erasmo che godette fama larghissima, il canonista Martín de Azpilcueta detto il dottor Navarro, si pose seriamente il problema se fosse giusto scomunicare per peccato mortale e togliere di conseguenza la vita a chi rubava anche solo un ago a un sarto, una subbia a un ciabattino o una dozzina d'uova a un contadino, e davanti alle esecuzioni capitali di colpevoli di piccoli furti osservò: «Pare che la mansuetudine christiana repugni alle leggi, che per cosa che non è né si presume esser peccato mortale, si toglia la vita a uno»[14]. Diversa la posizione prevalente tra i penalisti dai quali il ricorso alla durezza della pena capitale veniva sostenuto in base alla necessità di tenere a freno gli esseri umani e garantire la sicurezza dei beni e della vita nella società. Negli anni in cui Montaigne viaggiava per l'Italia uno dei piú celebri tra di loro, il criminalista e magistrato Giulio Claro, ribadiva nel suo famoso «liber quintus» la necessità della pena capitale per governare una specie umana che, a differenza delle altre specie animali, gli appariva sempre pronta a versare crudelmente il sangue dei propri simili per le cause piú inconsistenti[15]. Crudeli apparivano anche a Montaigne gli esseri umani: ma il grado massimo della crudeltà era per lui proprio il ricorso alla pena di morte. Lo disse riparandosi dietro le parole degli antichi: «il punto estremo della

crudeltà è che l'uomo uccida l'uomo non per ira, non per paura, ma solo per godere dello spettacolo della sofferenza»[16]. La citazione era ripresa da Seneca: ma l'opinione di Montaigne non poteva essere piú chiara per chi voleva intendere. E da lí il suo argomentare muoveva verso altre considerazioni ancor piú radicali. Per esempio, se gli antichi egizi, popolo cosí devoto («si devotieux») per soddisfare alla giustizia divina offrivano agli dèi qualche porcellino dipinto, che dire di questi tempi in cui si smembravano i corpi umani a colpi d'ascia e si inventavano tormenti inusitati e nuove forme di uccisione non per odio personale né per guadagno ma solo per godere dello spettacolo dell'angoscia e dei lamenti dei morenti? Ulteriori e piú arditi passaggi estendevano la nozione della pietà per i viventi al di là del limite della specie umana, abbracciando gli animali. Perché uccidere gli animali, inquilini collocati nel nostro stesso palazzo da chi ne è il solo padrone? E l'esperienza storica veniva chiamata in soccorso alla teologia: in fondo, osserva Montaigne, gli antichi romani si erano abituati a fare spettacolo della morte nel circo passando dall'uccisione di animali a quella di uomini. Le considerazioni del saggio sulla crudeltà, ricordando la parentela («cousinage») tra uomini e animali, suggerivano un generale sentimento di rispetto per la natura, per gli alberi e le piante. Ed era ancora l'esempio dei popoli a essere chiamato in aiuto per suggerire il diritto a una sepoltura onorevole per cani, cavalli, uccelli e altri animali, in memoria dell'aiuto dato agli adulti nel lavoro e della compagnia offerta ai bambini nei giochi.

Quella pagina dei *Saggi* non passò inosservata alle autorità romane. Montaigne fu chiamato a giustificarsi davanti alla suprema autorità ecclesiastica in materia di censura dei libri, il Maestro del Sacro Palazzo Sisto Fabbri[17]. Questi, racconta Montaigne, era un domenicano italiano che non sapeva il francese ma aveva ricevuto una relazione di un frate francese che gli aveva segnalato diversi punti sospetti. E non c'è dubbio che a prima vista quel testo appare tale da urtare su punti capitali la sospettosa ortodossia della Controriforma. Ma quelli segnalati dal frate non riguardavano quasi nessuno dei temi che ci aspetteremmo piú malsonanti a orecchie tridentine. Montaigne racconta che gli fu contestata proprio la frase che definiva crudeltà tutto ciò che nelle esecuzioni capitali andava al di là della morte «semplice»[18]. Singolare sensibilità quella del censore romano: non aveva trovato niente da obbiettare all'elogio di Epicuro, alle

osservazioni sulla metempsicosi e sulla sepoltura degli animali ma si era insospettito per la critica delle pratiche correnti di strazi e torture aggiunti alla pena capitale.

[1] Esemplare in tal senso è la descrizione che si legge nel *Journal de Voyage* edito a Parigi nel 1730 da padre Labat (1663-1738), che proprio per la sua chiarezza ed efficacia cronistica fu riproposta ai lettori da A. ADEMOLLO, *Le annotazioni di Mastro Titta* cit., pp. 20-36. Una edizione moderna è quella curata da A. t'Serstevens, JEAN-BAPTISTE LABAT, *La comédie ecclésiastique: voyage en Espagne et en Italie*, B. Grasset, Paris 1927.

[2] «Il s'arresta pour voir ce spectacle», annotò il segretario di Montaigne (MICHEL DE MONTAIGNE, *Œuvres complètes*, a cura di Albert Thibaudet e Maurice Rat, Gallimard, Paris 1962, p. 1210).

[3] Cosí gli Avvisi di Roma dell'11 gennaio citati da ALESSANDRO D'ANCONA, *L'Italia alla fine del secolo XVI. Giornale del viaggio di Michele di Montaigne in Italia nel 1580 e 1581*, Lapi, Città di Castello 1889, p. 232. L'Avviso del 14 gennaio parla di un pubblico di 30 mila persone.

[4] Cfr. GIANCARLO ANGELOZZI e CESARINA CASANOVA, *La giustizia criminale in una città di antico regime. Il tribunale del Torrone di Bologna (secc. XVI-XVII)*, Clueb, Bologna 2008, pp. 416-17.

[5] Dal verbale della congregazione di domenica 28 marzo 1568. La votazione dette l'esito di 34 fave nere (ASR, *Confraternita di S. Giovanni decollato (1497-1870)*, f. 3, registro 6, pp. 139-40).

[6] Cfr. *Les Essais* de Michel de Montaigne, a cura di Pierre Villey, Presses Universitaires de France, Paris 1962, pp. 400-15. L'edizione Pléiade delle *Œuvres complètes* a cura di Thibaudet e Rat cui abbiamo fatto riferimento data erroneamente il passo sul caso del Catena all'edizione 1580 (cfr. p. 411).

[7] ASR, *Confraternita di S. Giovanni decollato (1497-1870)*, busta 6, registro 11, c. 2*r*.

[8] Ivi, *Libri dei testamenti*, registro 17, fasc. 34, cc. 88*rv*. Tra i nomi dei cinque testimoni dell'atto ritroviamo quelli di Averardo Serristori e Carlo Strozzi, membri di due nobili famiglie fiorentine. Governatore della Compagnia era allora Amerigo Strozzi.

[9] «Ces pauvres gens qu'on void sur un eschafaut, remplis d'une ardente devotion, y occupant tous leurs sens autant qu'ils peuvent, les oreilles aux instructions qu'on leur donne, les yeux et les mains tendues au ciel, la voix à des prières hautes [...] on les doibt louer de religion, mais non proprement de constance» (*Essais*, III, cap. IV, «De la diversion»; p. 811 dell'edizione citata delle *Œuvres complètes*).

[10] Cfr. dello scrivente la premessa a NICOLA PANICHI, RENZO RAGGHIANTI e ALESSANDRO SAVORELLI (a cura di), *Montaigne contemporaneo*, Edizioni della Normale, Pisa 2011.

[11] Le deposizioni del giovane Galileo nei processi per la successione ereditaria di Giovambattista Ricasoli sono edite in GALILEO GALILEI, *Opere*, Edizione nazionale, vol. XIX, Barbera, Firenze 1966, pp. 44-108; cfr. in particolare p. 49.

[12] Citiamo dalla versione italiana annotata a cura di Luigi Firpo, T. MORO, *Utopia* cit., p. 99.

[13] Il nome di Tommaso Moro si affaccia tra l'altro nel contesto del commento al quinto comandamento: «Praeceptum Domini generaliter loquitur: "Non occides" […] Late Thomas Morus in tractatu De optimo reipublicae statu» (G. NEVIZZANO DA ASTI, *Sylva nuptialis libri sex* cit., p. 47).

[14] *Commentario resolutorio del furto notabile*, in *Manuale de' confessori nel quale si contiene la universale et particolar decisione di tutti i dubii, che nelle confessioni de' peccati sogliono occorre*re, composto dall'eccellente dottore Martino Azpilqueta Navarro, in Vinegia appresso Gabriel Giolito de' Ferrari 1572, pp. 190-99. Sul Navarro e in generale sul rapporto tra norma giuridica e coscienza morale cfr. VINCENZO LAVENIA, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, il Mulino, Bologna 2004.

[15] «Crudeliter mortem inferunt»: IULIUS CLARUS ALEXANDRINUS, *Volumen, alias Liber Quintus. In quo omnium Criminum materia sub receptis sententiis copiosissime tractatur*, Venetiis, apud Hieronymum Polum, 1583, par. «Homicidium». Sull'importanza del pensiero di Moro si è soffermato ITALO MEREU, *Storia del diritto penale nel '500. Studi e ricerche*, Morano, Napoli 1964, pp. 180-97. Sulla grande cultura criminalistica del Cinquecento il progetto di Mario Sbriccoli di una storia complessiva del diritto penale tale da sostituire l'opera di A. Pertile è purtroppo rimasto inattuato: ma si vedano intanto i molti scavi analitici nella postuma raccolta di saggi (MARIO SBRICCOLI, *Storia del diritto penale e della giustizia. Scritti editi e inediti, 1972-2007*, 2 voll., Giuffrè, Milano 2009).

[16] «Ut homo hominem, non iratus, non timens, tantum spectaturus, occidat» (SENECA, *Epistulae*, XC).

[17] La censura romana è stata edita da PETER GODMAN, *The Saint as Censor. Robert Bellarmine between Inquisition and Index*, Brill, Leiden 2000, pp. 45-48, 339-42.

[18] *Journal*, in M. DE MONTAIGNE, *Œuvres complètes* cit., pp. 1228-29. In realtà il documento conservato nell'archivio del Sant'Uffizio è piú dettagliato di quanto non appaia da ciò che fu contestato a voce a Montaigne: una frase interrotta e scorretta segnala come sospetta proprio la posizione di Montaigne sulla pena di morte («allega un fundamento dell'opinione di quei qui damnant punitione capitali ha…»: P. GODMAN, *The Saint as Censor* cit., p. 341).

Capitolo ventunesimo
La sorte del corpo

> La sera alle 22 hore furono levati e quarti et portati dalla nostra Compagnia a sotterrare alla nostra Chiesa, et la testa del sopradetto d'ordine del Governatore di Roma fu consegnata al maestro della giustitia [1].

È ancora al caso del Catena che torniamo per seguire attraverso la sua vicenda la parte finale del rituale penale. Come si legge nelle ultime righe del verbale della compagnia, l'esecuzione avvenuta non terminava l'opera né chiudeva la giornata dei confratelli: i quali dovevano ora occuparsi del corpo del giustiziato dopo che il boia lo aveva fatto a pezzi. A Roma si andava a raccoglierli prima di notte con una processione rituale di trenta deputati che dovevano portarli a destinazione. La norma generalmente sancita dagli statuti delle compagnie di giustizia era quella che imponeva di staccare dal patibolo o dai luoghi di esposizione i cadaveri di coloro che morivano pentiti e riconciliati, di ricomporne le parti e di seppellirli in terra benedetta, quella della confraternita o quella di altre chiese se il morto o la sua famiglia vi avevano il privilegio di sepoltura. La compagnia fiorentina dei Neri aveva il compito come tutte le altre di raccogliere il corpo:

> Rescissa che sarà la testa dal suo busto, il confortatore ch'haverà la tavoletta prenderà quella con tutt'e due le mani per le guance di essa rivoltata in su, e la porrà nel cataletto già preparato, dove nello stesso tempo quattro altri fratelli eletti a portar detto cataletto prenderanno due dalle braccia e due dai piedi il cadavere e lo metteranno in detto cataletto [2].

Di quel corpo il reo aveva perduto la proprietà fin dal momento della condanna. Per questo si poteva sottoporlo alla vivisezione, o sperimentare su di esso l'efficacia di veleni e contravveleni, come fece il duca Cosimo I

dei Medici[3]. Era di proprietà del potere e abbandonato alla confraternita: non c'era una regola unica in materia. La realtà era quella dei privilegi che garantivano un trattamento speciale a certe categorie – il clero, i nobili – mentre i corpi degli altri restavano disponibili per altre possibili pratiche dopo l'esecuzione. Il corpo di Beatrice Cenci, ad esempio, fu «portato processionalmente con molto honore a San Pietro Montorio dove fu sepellito»[4]. Invece la testa del Catena finí al boia. Al di là delle richieste dei condannati e delle promesse fatte durante il conforto, quel corpo non apparteneva piú al suo proprietario che ne aveva perso il diritto con la condanna: né apparteneva ai suoi eredi, in linea di massima, anche se lo si poteva concedere come benigno regalo se si trattava di una famiglia importante. Tutti i beni del morto passavano alla confraternita che lo aveva assistito: su questo i privilegi concessi dai pontefici erano espliciti[5]. All'anima era garantito il suffragio delle messe: sulla sorte del corpo dovevano vedersela i poteri che avevano partecipato all'operazione dell'uccisione, dal sovrano ai confortatori al boia. Altrove in Europa le Chiese della Riforma si ritraevano davanti al morto: non potendo influire in alcun modo sul giudizio divino rinunciavano a ogni forma di suffragio e lasciavano alla famiglia e agli amici i riti della memoria. Nell'Europa calvinista doveva affermarsi il principio del carattere privato delle esequie e della sepoltura, dato che la Chiesa riconosceva di non poter fare piú niente per il morto; a Londra nel dopo esecuzione il corpo restava abbandonato a chi voleva portarselo via. Invece nella tradizione italiana la sepoltura in terra benedetta era garantita come opera di misericordia a chi moriva nella comunione della Chiesa: l'esecrazione che colpiva impenitenti e suicidi era siglata dall'abbandono del corpo fuori delle mura della città. A Modena, ad esempio, venivano gettati nello spazio detto delle «fassine» a ridosso delle mura[6], a Roma presso la piramide di Caio Cestio o lungo il Muro Torto[7]. Ma se il condannato moriva pentito e confessato il suo corpo doveva venire sepolto in terra benedetta come ratifica della morte cristiana. I confortatori dovevano intanto garantirsi che non restasse a disposizione della folla nessuna parte del corpo del condannato e nessuno dei mezzi che ne avevano causato la morte. Se la mano del ladro e assassino era stata tagliata di netto lungo il percorso, dovevano raccoglierla per seppellirla in seguito; e cosí per altri resti organici. Quanto al corpo, lo si doveva togliere dal palco o dalla forca appena possibile: la sera stessa, secondo le prescrizioni della

confraternita e compatibilmente con eventuali aggravamenti di punizione e di esecrazione decretati dalla sentenza. A Modena, per esempio, il principio fissato dagli statuti era questo: «Di poi che l'anima serà partita dal corpo, tuti li fratelli lo debiano portare a la sepultura e farli honore secundo lo stato suo»[8]. Quel corpo riunito alla testa, o i quarti ricomposti se si era proceduto allo squarto e all'esposizione terrifica delle membra in luoghi pubblici, dovevano essere accompagnati al luogo di sepoltura («secundo lo stato suo», cioè nella cappella di famiglia o nella chiesa scelta dal condannato se di famiglia nobile; altrimenti nel camposanto della confraternita) e col danaro delle elemosine raccolte si dovevano celebrare messe per l'anima. Non solo: bisognava curare in modo particolare che il capestro e le corde dell'impiccagione venissero recuperati e bruciati per sottrarli al mercato segreto delle pratiche negromantiche e delle medicine popolari. È un'operazione che tutte le confraternite di giustizia curarono con molta attenzione. Particolarmente accurati nell'assolvere a questo dovere furono i confratelli modenesi di San Giovanni Battista. Al termine di ogni esecuzione nella sagrestia della chiesa, presenti i confratelli, il boia, e talvolta anche «molto popolo», si dava fuoco al cordame dell'impiccagione e a ogni altro oggetto usato per far soffrire e morire: nel 1726 i testimoni attestarono che quelli finiti nel fuoco erano «li capestri e li chiodi delle mani» usati nell'esecuzione e portati in sacrestia dove alla loro presenza furono bruciati «li due capestri grossi e li due picoli» e «anche li due chiodi delle mani»[9]. Non c'era niente di simbolico in quel rito: bisognava essere assolutamente certi che le corde da bruciare fossero proprio quelle usate per l'impiccagione e non altre, furbescamente sostituite a quelle originali. Il cordaro che le aveva fornite doveva procedere all'esame e rispondere con fede giurata alla domanda se erano proprio quelle da lui fornite al boia la mattina dell'esecuzione[10]. Una preoccupazione che dovette essere molto diffusa nell'ambiente delle confraternite: le tracce di analoghi riti in altre città mostrano quanto fosse diffusa la volontà di impedire che quei materiali cadessero in altre mani[11]. Le nuove compagnie scrivevano a quella di Roma per chiedere di essere ragguagliate su «la forma delle cerimonie usate da loro nel brusciare li chiappi [cappi] delli iustitiati nella festività della decollatione di san Gio. Battista»[12]. Erano oggetti che occupavano un posto speciale nella mente della gente; lo doveva notare un viaggiatore inglese alla fine del Cinquecento: in Italia quando il sacerdote si rivolgeva al

popolo nel corso della messa per esortarlo a elevare i cuori con le parole «sursum corda», la gente si faceva un segno di croce sulla gola «perché in lingua italiana il laccio si noma corda» [13].

Ma a cosa era dovuta tanta attenzione ai residui dei corpi e dei materiali del patibolo? Siamo davanti a una conferma delle ragioni profonde che avevano mosso fin dall'inizio i volontari dell'opera di misericordia del seppellire i giustiziati. Quella vita cancellata con violenza aleggiava nei resti dell'ucciso e impregnava di misteriosi poteri gli strumenti dell'esecuzione. E questo alza il sipario sul protagonista effettivo anche se nascosto di tutto il rito della salvezza dell'anima del condannato: il suo corpo. Non dimentichiamo che il bisogno di dargli sepoltura cristiana era stato la ragione dell'avvio diffuso di queste opere di misericordia poi specializzatesi nelle conforterie cittadine. Tanta cura dedicata a quel corpo aveva la sua radice in un mondo di credenze e di pratiche fortemente radicate nella cultura, quella ufficiale come quelle folkloriche. Il corpo umano era, per comune convinzione, uno dei piú potenti concentrati di segreti naturali, indispensabili per avere lunga vita e buona salute. E lo era in modo speciale quello del condannato a morte. La vita interrotta a forza lasciava sospese e disponibili le sue fonti – il sangue, il respiro, la carne – nelle membra di un organismo non tutelato piú dal suo proprietario né da altri. Se c'è qualcosa che lascia sempre attoniti e increduli davanti alla morte di un essere umano è la scomparsa della vita: qualcosa che c'è stato fino all'attimo precedente, improvvisamente non c'è piú: è sparito, si è perduto irremissibilmente. Perduto oppure nascosto, invisibile ma presente ancora. La morte sul patibolo era il caso supremo di interruzione improvvisa e immediata di una vita ancora piena e vigorosa. La condanna aveva espropriato l'abitante di quel corpo: il quale era stato spinto a rassegnarsi alla morte dalla promessa della salvezza dell'anima e della sepoltura del corpo in terra benedetta. Era questo che arginava in qualche modo le proteste, i lamenti, il senso di vergogna per quella esposizione pubblica infamante, in una parola tutte le espressioni del senso geloso di sé risvegliato dall'idea del ludibrio che altri si preparava a fare sulle membra abbandonate.

Ma di fatto, al di là di ogni promessa, quello che restava sul patibolo a esecuzione avvenuta era nella considerazione comune uno scrigno prezioso di segreti e di poteri. E tutti, indistintamente, cercavano di approfittarne.

Qui piú che altrove fu intensa la circolazione fra l'alto e il basso, fra tradizioni folkloriche e cultura dotta. Il sangue era la sostanza della vita, ricercata e bevuta avidamente sulla scena stessa del patibolo, spesso distribuita agli epilettici nel momento in cui spicciava dal busto troncato dalla mannaia. Si trattò di una pratica antica, diffusa ben al di là dei confini italiani: chi l'ha incontrata nelle fonti di storia tedesca a partire dal Seicento ha creduto di vederci l'effetto indiretto sulle tradizioni folkloriche della cancellazione del culto dei santi e delle reliquie da parte dei riformatori protestanti[14]. In realtà, come ben sapeva la cultura antiquaria e medica tedesca del Seicento, già nell'antica Roma era abituale il ricorso ai poteri concentrati nei corpi degli impiccati: bastava l'enciclopedica scienza di Plinio il Vecchio a testimoniare l'abitudine romana di bere il sangue dei gladiatori per curare l'epilessia e a darne la spiegazione piú ovvia, ossia che si trattava di sfruttare il potere curativo del sangue di esseri ancora giovani e nel pieno vigore, un liquido che si riteneva capace perfino di reagire alla presenza di chi ne aveva ucciso il proprietario[15]. Un trattato (di Heinrich Kornmann) sulle operazioni miracolose dei corpi umani parlava dell'abitudine dei carnefici di bere sangue umano; vi si esponevano le proprietà terapeutiche possedute dal cappio del boia e dal cervello stesso dell'impiccato come luoghi dove gli spiriti vitali avevano trovato l'estremo rifugio[16]. Da lí, secondo l'opinione di questi dotti protestanti lettori di Paracelso, era nata l'abitudine cattolica di adorare le reliquie e di battezzare con nomi nuovi le ossa scavate nelle catacombe romane. Di fatto non c'è dubbio che l'idea del corpo umano come deposito di segreti naturali e specialmente del sangue come forza vitale, veicolo portatore di vita nella generazione e nella conservazione dei corpi, operava una sua straordinaria suggestione. Era la sostanza spirituale che trasmetteva dal padre al figlio l'eredità della vita e dell'anima, incluso il peccato del primo padre Adamo. Dal suo calore dipendeva la vita del corpo. Chi cercava di carpirne i segreti per ottenere l'allungamento dell'esistenza era attirato dall'indagine intorno ai misteri del sangue e alla sostanza originaria che dava all'essere umano il potere di accrescersi e di restare in vita, non solo ma anche quello di ritornare in possesso del suo corpo al momento della resurrezione. Se ne parlava come di un «umido radicale», distinto da altri succhi naturali come il latte perché connaturato con l'essere vivente[17]. Lo si descriveva come l'argento vivo o come l'oro. Ai papi desiderosi di prolungarsi la vita si

suggeriva di bere oro liquido[18]. E intanto nella pratica «bassa» chi non aveva oro cercava di procurarsi il liquido vitale per eccellenza, il sangue: ecco perché il sangue fresco di condannati veniva raccolto e bevuto sulla scena del patibolo. Chi soffriva di epilessia ne beveva avidamente e subito dopo correva a lungo perché la medicina facesse il suo effetto. La scena poteva svolgersi quietamente, come un normale approvvigionamento di liquido curativo: fu cosí che a Modena nel 1756 un lacchè del marchese Giuseppe Montecuccoli di Modena fu graziosamente servito dal boia di due bicchieri del sangue di un ufficiale irlandese appena decapitato. Servivano al suo padrone che soffriva di epilessia: ma il lacchè pensò bene di berne anche lui e di cominciare subito a fare la corsa consigliata. Invece a Roma nel 1713 il popolo affollato intorno al patibolo «havendo veduto […] correre uno, che havea beuto il sangue, né sapendo perché corresse, immediatamente si mise tutto in fuga»[19].

Se erano forti le interdizioni delle leggi e la regola della sepoltura in luogo benedetto, non mancavano i modi per aggirarle. La carne, le ossa, il teschio erano oggetto di traffici che per essere proibiti non erano meno diffusi. In questo il ladro e l'assassino morto sul patibolo finivano per subire lo stesso trattamento che si dedicava alle reliquie dei santi martiri della Chiesa o a chi moriva in fama di santità: i poteri taumaturgici attribuiti ai santi canonizzati e veicolati dai loro resti confinavano con le credenze sulla farmacopea ricavabile dagli avanzi di patibolo e talvolta vi si sovrapponevano. Le cronache fiorentine dell'epoca raccontano che una folla si gettò sulle ceneri del rogo di Savonarola e dei suoi confratelli nel 1498. La narrazione che ne fu fatta dai devoti del frate fu che si cercavano reliquie di santi. Ma intorno ai patiboli non mancavano normalmente cercatori di reliquie umane alle quali erano attribuiti poteri taumaturgici non tanto diversi da quelli che la cultura ufficiale della Chiesa riconosceva alle reliquie dei santi. Intorno al corpo del giustiziato e alla gestione di quei misteriosi e mirabili poteri si videro spesso scene di macelleria vera e propria nelle quali la folla dei presenti si approvvigionava di sangue e di carne umana. Il corpo abbandonato dall'anima si trasformava in un deposito di ingredienti preziosi, a disposizione del primo venuto, senza che nessuno si preoccupasse di imporre il rispetto del defunto.

A Forlí nel 1488 lo svolgimento di una di queste scene fu registrato e descritto dal cronista Andrea Bernardi, detto Novacula, un barbiere che

ebbe nella massima ciceroniana della storia come maestra di vita una fede senza macchia. Ecco come il primo di maggio del 1488 si svolse l'esecuzione di Pagliarino, Marco Scozzacaro e Piero Albanese, accusati di tradimento. Pagliarino fu impiccato a una finestra del Palazzo del podestà e poi buttato sulla piazza. La folla si scatenò in una esecrazione del nemico morto tagliandogli il membro virile e infilandoglielo in bocca: poi gli cavò «la corata e tute le interiore» e coi denti e con le mani ne raccolse il grasso «perché l'era zovene» (aveva circa ventotto anni). Marco Scozzocaro fu trattato anche peggio: «aperte per meze e cavà la corata e portata via [...] i era [gli era] portate via al so grasse». Era di statura piccola, «e bianco e colorito», ben nutrito e in carne non avendo mai osservato nessun digiuno nei giorni comandati. Anche Piero Albanese aveva «uno bele corpe d'ome, bianco e colorito». E perciò si trovò in abbondanza «grasso da raccogliere»[20]. Si noti l'assenza in questa scena della Confraternita dei Battuti che si occupava di assistere i condannati: come pure vi è assente la concessione dei sacramenti ai morituri, pratica che si osservava normalmente nella città di Forlí[21]. Eppure era alle confraternite di giustizia che spettava raccogliere le interiora: a Vicenza nel 1527 i confratelli avevano un apposito «sechion per li interiori»[22]. Generalmente le seppellivano col resto del corpo: ma sono attestate anche pratiche di concessione al boia di speciali diritti di prelazione, come quello che gli permise di portarsi a casa la testa del Catena. A Firenze nel Seicento lo stipendio nominale del «maestro di giustizia» prevedeva compensi dettagliati che si sommavano a quello dell'esecuzione: per esempio «per l'espositione di ciascuna testa di bandito, conficcatura su le forche», «per impiccatura, e squarto di ciascuna persona, compresovi la fune», specialmente se doveva andare «ad attaccare i quarti fuori di Firenze»[23]: ma la busta paga effettiva di cui non si fa ufficialmente parola comprendeva generalmente il permesso di appropriarsi del grasso di impiccato e farne commercio. C'era un proverbio che girava sulla differenza tra gli avvocati e i carnefici: i carnefici vendono carne, gli avvocati vendono lingua: con la differenza che i carnefici vendono davvero la loro merce mentre l'avvocato la sua lingua se la tiene anche se l'ha venduta[24]. Quei traffici privati che si svolgevano nell'abitazione del mastro di giustizia sono attestati negli atti dei processi per magia e negromanzia. Era lí che si potevano trovare frammenti di corpi utili per garantirsi la vittoria al tavolo da gioco, per

conquistare l'amore di una donna, la morte di un nemico, la ricchezza di tesori nascosti. Quelle che affiorano dalle carte dei processi sono tracce casuali, ma tali da aprire finestre su abitudini e modi di pensare radicati e diffusi. Le troviamo soprattutto nelle carte dell'Inquisizione per ragioni per cosí dire d'ufficio: l'orecchio dei confessori raccoglieva storie di superstizioni e di riti sospetti che poi venivano rinviate e riversate sulle carte degli inquisitori. Fu cosí, ad esempio, che l'11 aprile 1699 davanti all'inquisitore di Bologna si presentò Antonia Margherita, figlia di Giovanni Battista Bedetti, della parrocchia della Mascarella per denunziare il suo moroso, Pier Giovanni Genasio da San Cesario: il giovane era un incallito giocatore. Giocava «alla bassetta». Per vincere al gioco, secondo lui, bastava «prender del laccio d'un impiccato, del cuore, e mascella dell'istesso impiccato e con dire alcune parole». E aveva chiesto ad Antonia Margherita «che dovessi vedere di trovare del laccio d'impiccato ch'egli averebbe poi avuto ardire di trovare il resto». Ma la donna si era rifiutata: «Io gli risposi ch'erano cose d'andar al S. Officio»[25]. Segno che la pedagogia dell'Inquisizione aveva lasciato il segno. E anche nel mondo protestante la minaccia di pene speciali gravava su chi impiegava i resti dei condannati per pratiche magiche: mentre chi se ne appropriava per l'anatomia poteva contare sulla mitezza della giustizia[26].

La paura di finire davanti al tribunale dell'Inquisizione nasceva dalla coscienza che si sfiorava la negromanzia: quei resti erano potenti perché li abitava un'anima. Il confessore che impose allo scultore toscano Cosini di dare sepoltura alla pelle del morto condannato con cui aveva fatto conciare un corpetto comprese bene il significato magico dell'operazione: Cosini attribuiva «qualche gran virtú» a quella pelle (di cui si era impadronito facilmente perché membro di una compagnia di giustizia)[27]. Ma c'era anche una quotidianità senza rischi, un uso piú banale, meno pericoloso delle risorse controllate dal boia: quello di chi bussava alla sua porta come ci si rivolge a una specie di farmacia e di luogo di cure. Un certo Agostino De Sanctis nel 1712 confessò al vescovo di Chieti di essersi recato l'anno prima dal boia per chiedergli un «poco di grasso humano per ungere con esso la sciatica». Niente di eccezionale o di proibito: era ancora normale all'epoca il commercio di sostanze medicamentose tratte dal corpo umano, dal grasso alla «carne momia» (derivata, si affermava, dalle mummie d'Egitto). La cosa si era complicata perché il boia da farmacista si era

trasformato in medico. Aveva deciso di curarlo personalmente: gli aveva rasato la coscia coi coltelli che usava per le esecuzioni. Ma nel raderlo «si faceva le croci e diceva certe parole»[28]. Ecco perché Agostino decise, probabilmente per consiglio del suo confessore, di rivolgersi al vescovo. Il boia aveva inscenato un rito magico, del genere di quelli che inquietavano i tutori dell'ortodossia: segni di croce e parole incomprensibili mimavano il rito dell'esorcismo e facevano pensare a un'evocazione di spiriti dell'aldilà, quelle anime che il boia era abituato a dividere dai corpi. Quanto al coltello delle esecuzioni, il potere che gli si attribuiva era dello stesso tipo di quello delle corde dell'impiccato: le corde che avevano chiuso il passaggio agli spiriti vitali potevano trasferirne l'efficacia a chi soffriva di male alla testa. E il coltello che uccideva poteva sanare. Alla base di tutto c'era sempre il contatto speciale col corpo del condannato nel momento della morte.

Da questo intrico di pratiche e di credenze e dal confronto con altre culture cristiane europee emerge ancora una volta la complessità delle funzioni delle compagnie di giustizia. Quello che portavano nel rapporto tra la società e la persona che moriva sul patibolo era la mediazione di un corpo dotato di visibili attributi sacrali e di potere politico, abilitato a operare nella zona liminale tra la morte e la vita e di legittimare e disciplinare lo scatenarsi delle cariche istintuali di un mondo ferino. Fu sotto la loro giurisdizione che si svolse anche la fase estrema della dissacrazione del corpo del condannato: l'anatomia pubblica.

[1] ARS, *Confraternita di S. Giovanni decollato (1497-1870)*, busta 6, registro 11, c. 2*r*.

[2] BNCFi, ms II I 138, ff. 175*v*-176*r*.

[3] L'episodio risale al 1547. Cfr. COSIMO I DE' MEDICI, *Lettere*, a cura di Giorgio Spini, Vallecchi, Firenze 1940, p. 109.

[4] ARS, *Confraternita di S. Giovanni decollato (1497-1870)*, busta 8, reg. 16, c. 68*r*.

[5] «Vestes, pannos et quaecumque indumenta», diceva il privilegio concesso da Giulio III alla compagnia romana, ribadito il 1° giugno 1576 da Gregorio XIII per quella bolognese e confermato ancora da Benedetto XIV nel 1741 (copie a stampa in AABo, *Archivio consorziale del clero urbano*, IX A1 e IX A 4).

[6] Qui nel novembre 1626 fu portato il corpo di un ladro che si era ammazzato in prigione: cfr. GIOVAN BATTISTA SPACCINI, *Cronaca di Modena*, I. *Anni 1588-1602*, a cura di Albano Biondi, Rolando Bussi e Carlo Giovannini, Panini, Modena 1993, p. 37.

[7] Cfr. A. MENNITI IPPOLITO e P. VIAN (a cura di), *The Protestant Cemetery in Rome* cit., pp. 31-36 e *passim*.

[8] M. AL KALAK e M. LUCCHI, *Oltre il patibolo* cit., p. 200.

[9] Cosí nell'atto del 1706 (ASCMo, *Vachetta per li iustitiati 1593-1826*, p. 51). Ma nel novembre 1598 il boia fu sorpreso a dissotterare un impiccato per recuperarne il cappio (ASMo, *Inquisizione di Modena*, b. 9).

[10] Cfr. M. AL KALAK e M. LUCCHI, *Oltre il patibolo* cit., p. 48. La registrazione con atto notarile del rito pubblico dell'incinerazione delle corde è riportata dalla *Vachetta per li iustitiati 1593-1826* cit.

[11] Il rito del bruciamento dei capestri a Bologna è ricordato da CARLO ANTONIO MACHIAVELLI, *Rituale della sacra scuola della conforteria di Bologna ad uso delle conforterie pratiche della istessa città* compilato nel dí 29 agosto 1733, ms presso la BABo, Aula 2 ^{o} C. VII 13, n. 4850, p. 126.

[12] Lettera della Compagnia di Santa Maria della Carità del giugno 1570 (ASGD, busta 18 C, *Registro copialettere*, cc. 66*rv*).

[13] [EDWIN SANDYS], *Relatione dello stato della religione. E con quali dissegni & arti è stata fabricata e maneggiata in diuersi stati di queste occidentali parti del mondo. Tradotta dall'Inglese del cavaliere Edoino Sandis in lingua volgare*, s. l. 1625, pp. 6, 8.

[14] Cfr. R. J. EVANS, *Rituals of Retribution* cit., cap. II, «Rites of Blood», in particolare pp. 90-98.

[15] GAIO PLINIO SECONDO, *Storia Naturale*, a cura di Gian Biagio Conte, vol. IV. *Medicina e Farmacologia*, a cura di Umberto Capitano e Ivan Garofalo, Einaudi, Torino 1986, libro XXVIII, par. 4, p. 1986. Sul valore di prova legale dell'apparire del sangue dell'assassinato per individuare la presenza dell'assassino sulla scena del delitto precise istruzioni furono date da ANTONIO MARIA COSPI, *Il giudice criminalista dato in luce dal dottor Ottaviano Carlo Cospi*, in Fiorenza nella stamperia di Zanobi Pignoni 1643, pp. 483-85.

[16] HENRICI KORNMANNI *Opera curiosa in tractatus sex distributa*, Francofurti ad Moenum ex officina Genschiana anno 1696, pp. 195-96, 206 (parte II, «De miraculis mortuorum»); con lui polemizza il medico di Chemnitz L. CHRISTIAN FRIEDRICH GARMANN, *De miraculo mortuorum*, Chemnitii, typis Joh, Bagr. Güttneri 1670.

[17] Sull'umido radicale cfr. CHIARA CRISCIANI e GIOVANNA FERRARI, Introduzione ad *Arnaldi de Villanova Opera Medica omnia*, V/2. *Tractatus de humido radicali*, a cura di Michael R. McVaugh, Publicacions de la Universitat de Barcelona, Barcelona 2010, pp. 319-571. Non è un caso che gli

studi di Giovanna Ferrari siano passati dallo studio delle esecuzioni capitali a quello delle teorie aristoteliche sull'umido radicale. La saldatura tra i «particolari regimi e farmaci» con cui il medico può prolungare la vita (*ibid.*, p. 436) e l'assunzione diretta di sangue umano, veicolo del calore e della plasticità degli organi, trovava la sua occasione migliore nelle esecuzioni capitali.

[18] Cfr. AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, *Il corpo del papa*, Einaudi, Torino 1994, pp. 300-5.

[19] L'episodio romano è in A. ADEMOLLO, *Le Giustizie a Roma* cit., p. 470. I due episodi sono citati insieme alla pagina di Plinio e ad altre fonti anche nel saggio di GIANCARLO BARONTI, *Pratiche terapeutiche spettacolari nel rito dell'esecuzione capitale*, in MARINA VITALE e DOMENICO SCARFOGLIO (a cura di), *La piazza nella storia: eventi, liturgie, rappresentazioni*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1995, pp. 125-48.

[20] Cfr. A. BERNARDI, *Cronache forlivesi* cit., vol. I, pp. 263-64; l'episodio è segnalato anche se con inesatta indicazione di date e pagine da LIONELLO PUPPI, *Lo splendore dei supplizi. Liturgia delle esecuzioni capitali e iconografia del martirio nell'arte europea dal XII al XIX secolo*, Bruno Alfieri, Milano 1990, p. 42.

[21] Cfr. A. BERNARDI, *Cronache forlivesi* cit., vol. II, p. 170 (l'episodio narrato è del 2 luglio 1508).

[22] L. PUPPI, *Lo splendore dei supplizi* cit., dove Puppi rinvia a DOMENICO BORTOLAN, *Supplizi e prigioni*, G. Rumor, Vicenza 1886.

[23] *Tariffa da osservarsi da tutti i tribunali della Città, e Stato di Firenze nel pagare le spese, e mercedi, che appresso*, In Firenze 1681, nella stamperia di S.A.S. per gl'eredi di Francesco Onofri 1681, pp. 7-8 (copia in Bibliothèque Royale de Bruxelles, ms II, 290, 2651).

[24] Anche se si aggiunge che dopo morto un avvocato sassone è stato trovato privo della lingua: cosí nelle molto diffuse raccolte di «exempla» dalle prediche di Cesario di Heisterbach (*Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, a cura di Alfons Hilka, Peter Hanstein, Bonn 1933, n. 167, pp. 131-32).

[25] BCA, ms B 1883, cc. 531*r*-532*v*.

[26] Cosí attesta una dotta tesi di Johann Landsberg discussa a Jena (*Disputatio iuridica, de cadaveribus punitorum […] quam […] sub praesidio D. Adriani Beyeri Jenens. publice defendendam suscipiet Joh Ernestus Landsberg Halberstadt. Anno 1659*, Jenae, I.C. Hendelii 1720, pp. 22-23; copia in BAV, *Miscell*. F. 118, int.IV).

[27] GIORGIO VASARI, *Le Vite de' piú eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani, da Cimabue, insino a' tempi nostri*, cito dall'edizione 1550 edita a cura di Luciano Bellosi e Aldo Rossi, Einaudi, Torino 1986, p. 483. Daniela Bohde (*Skin and the Search for the Interior: The Representation of Flying in the Art and Anatomy of the Cinquecento*, in FLORIKE EGMOND e ROBERT ZWIJNENBERG (a cura di), *Bodily Extremities, Preoccupations with the Human Body in Early Modern European*

Culture, University of Maastricht, Ashgate 2003, pp. 10-47) segnala l'episodio mostrando finemente come a questo valore magico della pelle per Cosini si contrapponga la ricerca della verità interiore dell'identità nell'opera di Michelangelo.

[28] La fonte è citata in ROMANO CANOSA e ISABELLA COLONNELLO, *Streghe maghi e sortíleghi in Abruzzo tra Cinquecento e Settecento*, Edizioni Menabò, Pescara 2002, p. 107.

Capitolo ventiduesimo
L'anatomia pubblica

Montaigne aveva notato che non era l'uccisione ma la scena dello squartamento a suscitare la commozione dei presenti. Quei lamenti collettivi denotavano un'emozione che non era fatta solo di pietà. L'attrazione dei segreti nascosti dietro la superficie dell'epidermide esercitava un richiamo fortissimo intorno alle scene del patibolo. I brividi e la curiosità degli spettatori avevano però anche altre occasioni per spiare i misteri e le forme segrete di quella che Andrea Vesalio definí la «fabbrica del corpo umano». Il momento decisivo in cui tutti potevano guardare viscere umane portate allo scoperto era quello dell'anatomia pubblica. Qui, com'è stato detto per la Londra del Settecento, la storia dei poveri incontrava la storia della scienza[1]. In realtà ben povera scienza era quella che si manifestava agli spettatori delle dissezioni anatomiche pubbliche, non destinate a verificare ipotesi scientifiche ma a intrattenere il popolo con spettacoli carnevaleschi, dove l'apertura del corpo umano rappresentava il culmine del rovesciamento delle regole. Di fatto, nella realtà delle piazze italiane, in quello che divenne col tempo uno spettacolo rappresentato anche in altre città europee (per esempio in Olanda) il corpo dei condannati subí l'estrema forma di infamia, completando cosí il percorso di dissacrazione e reificazione avviato con le pene e le torture che avevano preceduto la morte. Quando i condannati venivano a scoprire che questa era la sorte che attendeva il loro cadavere reagivano con espressioni di forte sofferenza. E qui si rischiava il fallimento della strategia fondata sulla scissione di anima e corpo. La mediazione delle compagnie di giustizia tendeva ad attenuare il senso di vergogna dei condannati da una parte mentre dall'altra legittimava l'impiego dei corpi negli spettacoli pubblici dell'anatomia. Ma il senso di vergogna era forte: lo conferma il fatto che si scelsero di preferenza corpi di membri delle classi popolari e che nei limiti del possibile si cercò anche di

evitare di esibire nelle dissezioni pubbliche i corpi di concittadini, per il disonore che ricadeva sulla città. Resta il fatto che in Italia l'incontro tra la scienza e i poveri non avveniva nel disordine e nella furia dello scontro tra i facchini mandati dai chirurghi e i parenti degli impiccati: al contrario. Grazie alla mediazione degli incappucciati e solenni confratelli delle compagnie, tutto vi si svolgeva coi crismi della religione e con regolata precisione e scansione degli atti da compiere. Era in attuazione di una scelta compiuta in precedenza che il corpo veniva staccato dalla forca e concesso alla corporazione dei medici perché si procedesse all'anatomia. Cosí, è stato osservato, il legame tra la scienza e la giustizia penale, ambedue impegnate nel fare a pezzi lo stesso corpo, fu costituito dal disonore inflitto al condannato in base alla connessione profonda esistente tra l'onore e l'integrità fisica[2].

Patiboli e anatomia ebbero uno stretto rapporto fin dalla ripresa della dissezione dei corpi nelle università. A Bologna il maestro Mondino de' Luzzi aveva appena avviato la pratica anatomica quando nel novembre 1319 un maestro Alberto finí sotto processo per aver dissotterrato nottetempo il corpo di un giustiziato da poco sepolto nel cimitero della chiesa di San Barnaba, vicino al ponte sul Reno[3]. Da questi inizi si passò presto a regolamentare una sistematica fornitura di corpi.

Nel fare questo le compagnie di giustizia finirono con l'interpretare molto liberamente l'impegno primario di garantire sepoltura cristiana ai condannati che aveva portato i confratelli delle misericordie cittadine a raccogliersi intorno al patibolo. Per questo le compagnie di giustizia avevano dovuto adoperarsi spesso per ottenere l'attenuazione o il ritiro di decreti speciali che condannavano le vittime del patibolo all'esposizione prolungata dei corpi interi o squartati. Ma ben presto l'avvio della pratica dell'anatomia portò a derogare alla regola della sepoltura subito dopo l'esecuzione. Non che ci fossero ostacoli di carattere religioso, come ha immaginato a lungo una storiografia liberale pronta a ritenere inconciliabili le esigenze del progresso degli studi con la Chiesa cattolica. Al contrario: per la Chiesa il valore da tutelare era l'anima. Sui corpi si poteva trattare, salvando le forme e monetizzandone la cessione in benefici spirituali (tante messe per le anime in Purgatorio).

La pratica della frammentazione dei corpi e delle sepolture differenziate, con la separazione delle parti molli dallo scheletro mediante bollitura, era

entrata in uso per ragioni pratiche, fin da quando si era posto il problema di ricondurre in patria i resti di sovrani e di membri della nobiltà morti alle Crociate. Una bolla di papa Bonifacio VIII, la «Detestandae feritatis», aveva tentato di porre un argine a tali pratiche. Ma intanto la frammentazione dei corpi dei santi allo scopo di moltiplicarne la presenza protettiva si venne trasferendo ai corpi dei sovrani: la sacralizzazione del corpo del re attestata nella tradizione francese e ripresa nei riti della dinastia italiana piú legata alla Francia, quella degli Estensi, aveva generato l'uso di seppellire in chiese diverse o entro monumenti le parti nobili, come il cuore o la testa [4]. Ma fu soprattutto nel caso dei condannati a morte che il riuso dei corpi si sviluppò in modo ampio e sistematico. Mentre le loro anime erano considerate riposare nel regno dei cieli, i loro corpi imboccavano molto spesso una via diversa da quella della sepoltura. L'anatomia, una scienza antica riportata a nuova vita nelle università medievali, richiedeva lo studio delle parti del corpo sui testi letti dalla cattedra ma si avvaleva anche della «dimostrazione» pratica: spettava al chirurgo accompagnare le lezioni del docente mostrando concretamente esempi reali di membra e di organi. Ecco che gli ospedali per poveri e i patiboli si offrirono per cosí dire naturalmente come luoghi di fornitura dei corpi necessari. Da lí vennero doni di corpi da anatomizzare per Leonardo e per Michelangelo. Quanto alla pratica universitaria di insegnamento dell'anatomia, il bisogno di corpi spingeva perfino a disseppellirne nottetempo dal camposanto. Generalmente considerato un reato non grave, il furto di corpi per l'anatomia nel Seicento veniva punito con pene lievi, mentre era considerato grave quando aveva scopi di magia [5]. Il patibolo divenne il luogo di fornitura piú semplice: nella Londra del Settecento impadronirsi dei corpi degli impiccati a Tyburn fu motivo di risse tra i facchini e i familiari dei morti. Invece nel mondo cattolico la presenza di confraternite nate fondamentalmente proprio per curare la sepoltura di quei corpi fu una condizione fondamentale per avviare un regolare e pacifico commercio. La fornitura fu garantita in cambio di elemosine e di messe di suffragio per le anime: un meccanismo di scambio che funzionò per secoli. Furono gli organi del potere politico e religioso a disporre che i corpi dei giustiziati delle classi popolari venissero concessi per farne anatomia: la pratica appare consolidata fin dal secolo XV quando l'anatomia pubblica divenne

un rito cittadino abituale nella grande università di Bologna. A Modena la pratica di dare corpi di giustiziati ai medici per l'esercizio e l'insegnamento dell'anatomia è attestato dalle cronache cittadine fin dal 1494: e rimase celebre una anatomia pubblica praticata da Gabriele Falloppia il 13 e 14 dicembre 1544 sul corpo di un giustiziato nell'Ospedale di San Giovanni della Morte [6]. A Bologna la prima dimostrazione anatomica pubblica di Andrea Vesalio ebbe luogo nel gennaio 1540: il diario di un emozionato studente tedesco registrò non solo il contenuto delle lezioni dove il già celebre anatomista dimostrava quanti errori ci fossero nel testo di Galeno ma anche il rituale del trasporto solenne («cum pompa») dei corpi dal patibolo fino all'Ospedale della Morte, annotando per di piú che si preferivano corpi robusti, bene in carne [7].

A Roma i registri della Confraternita di San Giovanni Decollato recano la prima notizia della concessione di un corpo di giustiziato per l'anatomia il 22 marzo 1512. Per assistere allo spettacolo i chirurghi e barbieri pagavano una tassa a norma degli statuti dell'Università del 1531: da lí si potevano ricavare elemosine per l'anima che aveva abitato in quel corpo, diventato ora di proprietà del potere pubblico che lo aveva condannato [8].

Non sempre i medici erano disposti a pagare: e allora poteva accadere che si accendesse un litigio grottesco, come quello che ebbe per oggetto il corpo di Pellegrino da San Cesario, un povero ladro impiccato «per diversi furti» a Bologna nel 1636: il suo corpo fu concesso per la festa popolare dell'anatomia pubblica. Ma il dottore che doveva eseguirla si rifiutò di pagare il consueto ducatone destinato al clero che doveva celebrare le messe in suffragio. Per reazione il priore della confraternita «lo fece sepelire, e non glielo volse dare sin tanto che non dava il ducatone». Ma il dottor Godi «subito glielo diede e il signor Priore lo fece desepelire» [9].

Il meccanismo di fornitura di corpi in cambio di messe divenne abituale non solo nell'ambito dei giustiziati e delle confraternite: a Bologna quando moriva un povero gli studenti ne prendevano a forza il corpo nonostante le resistenze delle famiglie, tacitate con la promessa di suffragi per l'anima [10]. E la legittimazione religiosa garantita dall'autorità ecclesiastica permise di tacitare i sensi di colpa e le resistenze istintive che potevano insorgere anche negli anatomisti davanti alla violazione dei corpi umani: elemosine e offerte in suffragio delle anime furono il prezzo pagato per una riparazione rituale.

Dissezione e discriminazione sociale si intrecciano in questa storia: furono i corpi di ladri, assassini, infanticide che finirono sul tavolo anatomico[11]. Gli statuti dei collegi medici ne regolarono le forme. Era un appuntamento importante, uno spettacolo che attirava quello stesso pubblico che affollava la scena delle esecuzioni. A Roma, a Bologna, a Padova, a Pisa, l'anatomia di corpi umani fu un evento speciale del periodo del Carnevale. E non era certo solo perché d'inverno i corpi si conservavano meglio, come dicevano le disposizioni ufficiali. Il Carnevale era la festa del rovesciamento dell'ordine. Niente di piú adatto della violazione dei segreti del corpo umano a simboleggiare l'estrema infrazione alle regole e ai tabú: le autorità lo sapevano, tanto da preoccuparsi in modo speciale della tutela dell'ordine pubblico in quelle occasioni. La fornitura di corpi era assicurata con la scelta accurata delle date delle esecuzioni. A Pisa era il rettore dello Studio che faceva richiesta di spedizione del condannato dal luogo dove si trovava incarcerato: spedito per via fluviale o di terra, raggiungeva la città universitaria e veniva messo a disposizione del rettore al quale spettava firmare l'atto dell'esecuzione alla vigilia dell'anatomia pubblica. Fu cosí che il 30 gennaio 1590 un Giovanni Antonio da Chianni detenuto a Pietrasanta, condannato a essere impiccato e squartato, fu condotto a Pisa dove venne fatto morire dal bargello: il suo corpo – non squartato – fu destinato al rettore «per servitio di questo Studio e suggetto di notomia»[12]. Era un «servizio» che richiedeva la fornitura regolare di corpi. Gli statuti dello Studio fissavano l'obbligo per il rettore di procurare ogni anno in tempo invernale due cadaveri di giustiziati, uno di uomo e l'altro di donna, da usare per l'anatomia nei giorni di carnevale. I condannati venivano consegnati dal commissario del granduca al rettore: strangolati dal boia sotto la volta del palazzo del rappresentante granducale, erano consegnati agli studenti che li portavano nel locale deputato all'anatomia accanto al palazzo della Sapienza. E qui durante le vacanze di carnevale si svolgeva l'anatomia[13]. In mancanza di corpi umani si anatomizzavano animali. Cosí avvenne nel febbraio 1642 perché il «giovane gagliardissimo» destinato a dare il suo corpo sembra essere stato graziato per un evento eccezionale[14]. La pratica dell'anatomia pubblica risulta in uso all'università di Ferrara dove alla metà del Cinquecento Gabriele Falloppia, oltre alle dissezioni ordinarie, secondo la testimonianza di Ludovico Castelvetro, «ardí di tagliare pubblicamente un altro corpo». E

a Mantova gli statuti del collegio dei medici avevano una rubrica «intorno all'anatomia da farsi ogni anno»[15]. Ma fu soprattutto a Bologna, la seconda città dello Stato Pontificio col suo celebre Studio e con la sua antica e prestigiosa Scuola di conforteria, che il nesso istituzionale tra giustizia penale e rituale religioso del conforto trovò nella organizzazione dell'anatomia pubblica la sua forma piú spettacolare: un trionfo del sapere universitario, un teatro dove la morbosa curiosità per i segreti dell'interno dei corpi – in specie di quelli femminili – trovò quello che cercava[16]. Il grande spettacolo dell'anatomia pubblica attirava la gente in piazza nei giorni del carnevale. E qui finalmente il rito della giustizia diventava quella grande festa crudele che era stata frenata e repressa dai rituali religiosi nel giorno dell'esecuzione. Intorno allo scenario teatrale dell'anatomia si faceva festa, si mangiava e beveva, si godeva una libertà dalle regole che offriva lavoro a ladri e prostitute. E poteva cosí accadere che dallo sfrenamento degli istinti nascessero nuovi crimini e che una giovanissima donna si trovasse a distanza di nove mesi a partorire e a soffocare un figlio concepito in un androne, frutto di un rapporto casuale: col risultato di ritrovarsi trasformata da spettatrice a protagonista dell'anatomia del carnevale immediatamente successivo[17].

[1] PETER LINEBAUGH, *The Tyburn Riot: Against the Surgeons*, in DOUGLAS HAY, PETER LINEBAUGH, JOHN G. RULE, EDWARD P. THOMPSON e CAL WINSLOW (a cura di), *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England*, Allen Lane, London 1975, pp. 65-117, in particolare p. 69.

[2] Questa è l'osservazione piú concreta e convincente del saggio piú ambizioso e suggestivo che solido di FLORIKE EGMOND, *Execution, Dissection, Pain and Infamy. A Morphological Investigation*, in F. EGMOND e R. ZWIJNENBERG (a cura di), *Bodily Extremities* cit., pp. 92-127.

[3] Cfr. MICHELE MEDICI, *Compendio storico della scuola anatomica di Bologna dal Rinascimento delle scienze e delle lettere a tutto il secolo XVIII*, Tipografia governativa della Volpe e del Sassi, Bologna 1857, pp. 36-37: il processo è riportato alle pp. 427 sgg. Sulla storia delle dissezioni è ancora utile lo studio di FIELDING H. GARRISON, *An Introduction to the History of Medicine*, Saunders, Philadelphia-London 1917 (reprint Hafner, London 1966). Sulla storia e sui testi

dell'anatomia antica cfr. HEINRICH VON STADEN (a cura di), *Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

[4] Cfr. G. RICCI, *Il principe e la morte* cit.

[5] Cfr. J. E. LANDSBERG, *Disputatio iuridica, de cadaveribus punitorum* cit., pp. 22-23 (copia in BAV, *Miscell*. F. 118, int. IV).

[6] Cfr. GIORGIO TONI e PERICLE DI PIETRO, *L'insegnamento dell'Anatomia nello Studio modenese e l'Istituto di Anatomia Umana Normale*, Istituto di Anatomia Umana Normale, Modena 1971. E su Falloppia (o Falloppio) cfr. la voce di Gabriella Belloni Speciale in *DBI*, vol. XLIV, 1994.

[7] LADISLAO MÜNSTER, *Le vedute di Andrea Vesalio sull'anatomia galenica e sul galenismo, espresse in occasione della sua prima Notomia pubblica di Bologna (gennaio 1540)* in *Atti della IV Biennale della Marca e dello Studio Firmano per gli studi storici dell'arte medica*, Fermo 1961, Montegranaro 1962, pp. 157-71, in particolare p. 160.

[8] Cfr. ANDREA CARLINO, *La fabbrica del corpo. Libri e dissezione nel Rinascimento*, Einaudi, Torino 1994.

[9] AABo, *Archivio consorziale del clero urbano*, IX D 1, p. 73.

[10] Un caso bolognese del 1712 è stato segnalato dallo scrivente nella prefazione alla monografia di A. CARLINO, *La fabbrica del corpo* cit., pp. XVII-XVIII.

[11] Il nesso è sottolineato da DAVID C. HUMPHREY, *Dissection and Discrimination: the Social Origins of Cadavers in America, 1760-1915*, in «Bulletin of New York Academy of Medicine», vol. XLIX (1973), pp. 819-27. Sulle norme dei collegi di medici cfr. RAFFAELE CIASCA (a cura di), *Statuti dell'Arte dei medici e speziali*, Vallecchi, Firenze 1922, p. 280; ALDO BOTTERO, *I piú antichi statuti del Collegio dei medici di Milano*, in «Archivio storico lombardo», n. s., vol. VIII (1943), fasc. 1-4, pp. 84-85; ma cfr. in generale ARTURO CASTIGLIONI, *Storia della medicina*, Mondadori, Milano 1936, pp. 295 sgg., 314 sgg.

[12] ASFi, *Archivio Mediceo del principato*, Otto di Guardia, f. 2603, c. 31: ivi, f. 2298, cc. n. n., analogo provvedimento per una donna, Francesca di Meo da Scarperia, condannata per assassinio.

[13] *Statuta Almi Studii Pisani*, ms in ASPi, *Università* A.I.3, cc. 345v-346r. Cfr. GIOVANNI TARGIONI TOZZETTI, *Notizie sulla storia delle scienze fisiche in Toscana cavate da un manoscritto inedito*, Dalla I. e R. Biblioteca Palatina, Firenze 1852, p. 218. Sul rito dell'anatomia a Pisa sono da vedere la nota di GRAZIA TOMASI, *Occasione mancata per un notomista pisano del Seicento*, Igraf, Pisa 1981 e l'ampia documentazione di prima mano analizzata da LUIGI LAZZERINI, *Le radici folkloriche dell'anatomia. Scienza e rituale all'inizio dell'età moderna*, in «Quaderni storici», vol. XXIX (1994), n. 85, pp. 193-233.

[14] Nel 1642 l'anatomista Gian Battista Ruschi dovette contentarsi di anatomizzare una pecora: la vittima destinata, un giovane uomo, era stata graziata, a quanto si racconta in una lettera di sapore giocoso e grottesco di un suo collega dello Studio pisano edita e commentata da GRAZIA TOMASI, *Occasione mancata* cit. Emulo anticipato del barone di Münchhausen, il giovane per la disperazione si sarebbe tirato i capelli con tale forza da alzarsi «da terra due braccia», facendo fuggire «la compagnia e tutti li sbirri». Il trionfo di teschi e di scheletri scolpito sul monumento funebre eretto nella chiesa di San Frediano al protagonista del testo edito da Grazia Tomasi, Giovanni Battista Ruschi, documenta l'ascesa sociale degli anatomisti nel mondo universitario del Seicento.

[15] Su Falloppia cfr. LADISLAO MÜNSTER, *La laurea di Gabriele Falloppio allo Studio di Ferrara (1552*), in «Ferrara viva», vol. V (1965), n. 13-14, pp. 181-206; per Mantova cfr. GILBERTO CARRA e ATTILIO ZANCA, *Gli statuti del Collegio dei Medici di Mantova del 1559*, Accademia Virgiliana di Mantova, Mantova 1977, pp. 79-80.

[16] Cfr. il fondamentale studio di GIOVANNA FERRARI, *Public Anatomy Lessons and the Carnival: The Anatomy Theatre of Bologna*, in «Past and Present», vol. CXVII (1987), n. 1, pp. 50-106.

[17] Cfr. dello scrivente *Dare l'anima* cit.

Capitolo ventitreesimo
Lo spettacolo e l'arte al servizio della giustizia

La giustizia vive di simboli, di miti e di immagini: soprattutto ne ha vissuto nelle società d'antico regime. Nelle società di massa e specialmente nei sistemi democratici dell'età contemporanea si può contare su quello che Herbert L.A.Hart ha definito «l'aspetto interno delle norme», quello che fa sí che esistano delle regole del gioco comunemente accettate[1]. Ma questa efficacia automatica delle norme è il risultato di una disciplina sociale e di una abitudine all'obbedienza che ha richiesto processi lunghi e un grande investimento di persuasione e di violenza da parte del potere. L'epoca a cui si rivolge questa indagine si situa in una fase preliminare, caratterizzata dalla necessità di tradurre in miti e riti le forme di controllo sociale, specialmente quelle che culminavano nella messa a morte dei contravventori e dei nemici. Apparirà evidente da questa premessa la ragione per cui nel rituale del patibolo si faceva ricorso a tutti i mezzi espressivi offerti dalle arti per esprimere emozioni e per comunicare valori. Quanto fosse diffuso e praticato in età medievale l'uso di dipingere sulle mura dei palazzi pubblici il malfattore a scopo di infamia lo hanno dimostrato le ricerche esposte in un fondamentale libro di Gherardo Ortalli[2]. Il censimento delle pratiche per esprimere l'esecrazione del delitto e del delinquente non si limita alle immagini. Le sentenze di condanna previdero forme piú dure e radicali di maledizione sociale: bando dei figli, distruzione della casa, erezione di una colonna con la memoria scritta della ragione del provvedimento (colonna di infamia o «colonna infame»). Il volto violento della condanna come vendetta trovò espressione nella pittura: anche qui il censimento dei prodotti piú significativi dell'arte figurativa ha messo in evidenza la straordinaria ricchezza del patrimonio di immagini delle violenze legali che appartengono alla piú alta tradizione europea[3].

All'interno di questo vasto territorio si collocò anche la creatività delle compagnie di giustizia, sia per animare lo spirito religioso e il senso della propria opera all'interno sia per comunicare al condannato e alla società in cui operavano i significati e i valori di quello che si praticava sui patiboli. Ed è proprio da questa doppia esigenza che nacque fin dalle origini dell'opera loro una serie di invenzioni originali, capaci di rivolgersi contemporaneamente a tre diversi destinatari: i confratelli, il condannato e il pubblico.

Le donne e gli uomini che, obbedendo ai precetti evangelici e alla predicazione dei religiosi, si dedicavano al pietoso ufficio di assistere i morituri, negli ospedali o sulle forche, facevano sentire la loro presenza in mezzo alla folla degli astanti col canto delle laude e dei salmi e col salmodiare delle preghiere. Accanto alla tradizione liturgica dei salmi e delle litanie si ebbe la creazione di laudi di autori della tradizione francescana ma anche di poeti improvvisati che, come il condannato Andrea Viarani, composero in prigione i testi poi confluiti nel patrimonio comune delle confraternite. Come abbiamo visto, fu all'interno della Scuola di conforteria bolognese che nacque una prima organica raccolta di laude allegata alle istruzioni per i suoi membri in una sezione a parte.

Il rituale della giustizia richiedeva una intensa sollecitazione dei sensi e dei sentimenti per produrre una conversione mentale dalla realtà immediata a quella della vita dell'aldilà verso la quale si dovevano concentrare il pensiero del condannato e il sentimento collettivo degli spettatori. Di conseguenza oltre al canto delle laude e dei salmi si fece ricorso in modo speciale alle immagini. Prima e fondamentale fra tutte fu naturalmente quella di Cristo crocifisso, spesso affiancato dai due ladroni. La crocefissione di Cristo e le scene della Passione furono i soggetti di una cultura sovranazionale del rituale penale che trovò espressione in pitture e sculture. Abbiamo ricordato la croce di pietra fatta erigere da Pierre de Craon a Parigi, davanti al patibolo: fu il primo fra i monumenti di quella che è stata definita la microarchitettura delle pene capitali, un genere che conta anche costruzioni di una certa dimensione, come la Spinnerin am Kreuz eretta a Vienna a metà Quattrocento, insieme alla *Zderad Column* di Brno e ad altre strutture analoghe che presero forma da allora in avanti in diverse città europee. La croce e i simboli della Passione vi si proponevano

agli occhi del condannato e a quelli degli spettatori. Proprio in quegli anni le crocefissioni dai corpi contorti e lacerati, grondanti sangue, conoscevano una grande diffusione nel mondo tedesco. Qui nelle rappresentazioni di artisti come Lucas Cranach il Vecchio si affacciavano i corpi deformati dal dolore e dalle torture dei due ladroni: in questi piú che nel Cristo gli artisti potevano sbizzarrirsi a riprodurre le torture dei patiboli del loro tempo [4]. Vi si respira il clima della incipiente Riforma protestante: all'umanità sofferente prigioniera del peccato e della morte doveva dare espressione la «teologia della Croce» di Lutero.

Le immagini parlavano a sguardi molto diversi: quelli del pubblico e quelli dei condannati. Tra i due estremi si collocavano i mediatori, coloro che facevano uso delle immagini per dare senso religioso all'assassinio legale. Per quanto riguarda i condannati l'effetto che quelle immagini esercitavano su di loro stimolando un'identificazione con le sofferenze di Cristo è stato definito come una specie di «anestesia visuale» [5].

Se anestesia vi fu, bisogna riconoscere che la dose erogata nei rituali italiani fu molto alta. Il patrimonio di immagini prodotto dalla committenza delle confraternite italiane fu particolarmente ricco. Fondamentale fra tutte fu anche qui quella di Cristo sulla croce o del corpo di Cristo in pietà. Al posto del Cristo giudice delle cattedrali romaniche davanti alle quali si amministrava la giustizia, la nuova cultura religiosa delle città del Trecento trovò espressione nella devozione al Cristo sofferente e piagato, l'uomo di dolori evocato e proposto dalla predicazione francescana. C'era poi una immagine simbolica che occupava un posto fondamentale nel mondo delle misericordie: era quella della Madonna. Il capolavoro dipinto da Piero della Francesca per la misericordia di Sansepolcro fu la versione piú alta di un'iconografia diffusa in pitture e bassorilievi nelle chiese e nelle cappelle delle confraternite (tav. 8). I confortatori si presentavano nelle carceri e sui patiboli parlando in nome di quella figura materna che le immagini rappresentavano col grande manto aperto ad accogliere il loro gruppo vestito di saio bianco o nero, in supplice atteggiamento di preghiera. Era sulla base di un rapporto speciale con lei che i membri delle conforterie si rivolgevano ai «pazienti» come mediatori. Le storie di santi e di miracoli narrate nella *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze offrivano materiali per una pedagogia diffusa attraverso le pitture presenti nelle chiese e per le strade. Nel caso specifico delle confraternite di giustizia bisogna tenere

conto del modo in cui vi si combinarono le suggestioni offerte ai confratelli dai dipinti degli interni delle loro sedi e quelle proposte ai condannati nel corso della «funzione». L'iconografia degli interni seguí l'evoluzione della cultura pittorica applicata a temi religiosi. Se gli affreschi trecenteschi della chiesetta della confraternita toscana di Cascina, vicino a Pisa, propongono alla meditazione dei confratelli il tema del giudizio divino, le pitture cinquecentesche dell'Oratorio dell'Annunziata di Ferrara sono dedicate alla storia dell'invenzione della Croce mentre quelle della confraternita romana di San Giovanni Decollato hanno nel santo eponimo (qui dipinto da Giorgio Vasari) il protagonista di un grandioso apparato di immagini.

Su questi apparati visivi si posava anche lo sguardo del condannato nelle ore del conforto in cappella. Ma c'era, come abbiamo visto, una produzione artistica dedicata specialmente a lui: quella delle «tavolette». Per il rituale della giustizia fu necessario inventare una pittura itinerante speciale che proponesse al condannato ma anche agli spettatori modelli di fede e di martirio e stimolasse in tutti pentimento e perdono. Anche qui il crocifisso ebbe un posto fondamentale. Lo impugnava di norma il priore guidando la processione pubblica verso il patibolo: e lo esibiva e lo faceva baciare al condannato il confortatore che lo seguiva. L'identificazione tra Cristo e i condannati fu portata tanto avanti che non fu per caso se l'*Ecce Homo* di Mantegna fu raffigurato con la corda degli impiccati al collo. Ma l'immagine devota doveva impegnare lo sguardo del condannato per tutto il percorso che lo doveva condurre al patibolo, come abbiamo visto. Furono inventate cosí le «tavolette» («tavoluccie» a Firenze, «tolelle» a Venezia): dipinti su tavola con un supporto per impugnarle, metterle sotto gli occhi del condannato, fargliele devotamente baciare di continuo e specialmente nell'attimo immediatamente precedente l'esecuzione. Il loro uso, regolato nelle istruzioni e negli statuti, apparteneva a una tradizione che risaliva agli anni d'avvio delle compagnie di giustizia. Dovettero essere di uso comune e di presenza normale in tutte le confraternite: la perdita della loro funzione originaria ha fatto sí che, toltane l'impugnatura, questa produzione delle botteghe dei pittori si sia confusa nell'insieme delle tavole dipinte rimasteci dalla tradizione di quei secoli. C'è stato bisogno dell'acuta intuizione di uno studioso per scoprire le connessioni tra «maniera» pittorica e «mannaia» e per far emergere dallo sfondo indistinto delle raccolte museali queste singolari «icone di giustizia»[6]. In un primo momento è stata l'area della

pittura fiorentina del Quattrocento a venire esplorata, ma le ricerche successive hanno corretto la prospettiva facendo emergere il contributo dell'Italia padana: qui le prime tavolette che conosciamo risalgono agli anni intorno al 1360 (tav. 3). Erano immagini di dolore e di speranza: dolore del Cristo di Passione o dei martiri torturati, speranza nel gesto accogliente della Madonna in gloria tra due condannati a morte. Erano bifronti: talvolta vi si mostravano da un lato la Crocefissione, dall'altro la Madonna e le anime in pena, in altri casi vi si vedevano scene di santi martirizzati [7]. In un caso – quello della compagnia di giustizia di Ascoli Piceno – la forma delle tavolette fu quella di una pala d'altare a tre ante in formato ridotto (figg. 3 e 4): l'immagine centrale era quella che si offriva alla devozione dei condannati e ai loro baci, che in un caso l'hanno quasi del tutto cancellata; le due ante laterali erano mobili e permettevano di chiudere completamente la visuale come un paravento. Come ha scritto Massimo Ferretti, «su di esse si doveva posare un solo sguardo, separandosi cosí da tutti gli altri» [8]. Quella dipinta da Tiziano per la compagnia veneziana di San Fantin raffigurava «un san Girolamo in penitenza, che era dagli artefici molto lodata» [9]. Da quell'epoca in poi il ricorso alla tavoletta si generalizzò, divenne abituale e fu menzionato nei resoconti delle esecuzioni come negli statuti. Era una immagine che poteva illustrare con evidenza quello che il confortatore andava persuadendo al condannato: ricordargli la misericordia divina, proporgli le sofferenze dei martiri come modello in cui riconoscersi, tacitare le sue proteste per l'ingiusta sentenza mostrandogli nel Crocifisso la figura dell'ingiustizia suprema. Nello stesso tempo il dipinto offriva alla folla un'immagine di martirio e di devozione che sostituiva e nascondeva il volto reale del condannato. Le parole trovavano nell'immagine la forza persuasiva ed emotiva per convincere.

Figure 3 e 4.

Anonimo, due «tavolette» con tre momenti della Passione, 1590-1610 circa.

Alla devozione comune dei confratelli ma anche a sostenere le meditazioni proposte dai confortatori ai condannati servirono le immagini

di santi e sante torturati e uccisi che popolarono gli ambienti e i libri delle confraternite. Un esempio di alta qualità è il cosiddetto «martirologio del Battuti neri di Ferrara», un manoscritto membranaceo che raccoglie 32 miniature realizzate nell'arco di tempo tra la prima e la seconda metà del Quattrocento, in un contesto dove i pittori erano di casa [10]. È un documento straordinariamente significativo di come si facesse ricorso alle immagini per la fase del conforto propriamente detto. Lo mostra intanto la giustapposizione della serie delle miniature a testi di commento: il confratello confortatore leggeva il testo e indicava l'immagine al paziente. E la sequenza delle rappresentazioni ha una precisa organizzazione tematica: si comincia con le scene della Passione, dall'Ultima Cena alla Crocefissione alla Resurrezione e alla discesa al Limbo (nella quale Cristo è raffigurato mentre prende per mano Adamo ed Eva ed è seguito dal buon ladrone con la sua croce in spalla). Segue poi la sequenza dei martiri destinata a offrire modelli di sofferenza meritoria a chi si preparava alle torture e alla morte sul patibolo: e qui si affaccia una casistica ordinata secondo un criterio sommariamente storico e ideale, che comincia con santo Stefano e si chiude con san Giacomo Interciso e accoglie anche alcune figure di sante martiri da mostrare alle donne condannate. Le immagini illustrano vari tipi di tormenti e di esecuzioni, dalla lapidazione alla decollazione alla scorticazione. Si tratta di un documento importante della meditazione devota dei Battuti neri, ma anche di una fonte che da sola dà un'idea della raffinatezza culturale e del prestigio sociale di cui godeva nel Quattrocento la compagnia ferrarese.

Gli sviluppi successivi della tradizione pittorica attestati dalla committenza delle confraternite si legarono all'evoluzione della sensibilità religiosa e a quella delle forme giuridiche e sociali della giustizia criminale. Lasciati molto presto i moduli bizantini delle prime immagini, la figura di Cristo che si offrí agli sguardi dalle opere pittoriche del Quattrocento fu quella di un giovane uomo dal corpo armonioso e perfetto anche quando lo si rappresentava come morto. La contemplazione del corpo di Cristo morto era una devozione molto diffusa: il suo giorno era quello del venerdí santo. La visita al Santo Sepolcro impegnava allora tutti i cristiani in rituali di contemplazione e di compianto davanti a immagini e a gruppi statuari esposti nelle chiese. Qui l'anno liturgico aveva la seconda e fondamentale tappa del percorso che concentrava nei giorni del calendario normale gli

eventi della storia della Redenzione, dal concepimento di Maria fino alla Pentecoste. Devozione radicatissima, quella del compianto: anche perché ben piú della successiva festa del Corpus Domini permetteva una ritualizzazione della riflessione sulla morte, sul peccato e sul perdono davanti all'immagine di Cristo morto. Se la festa del Natale celebrava la ripresa della natura nel cuore dell'inverno rappresentata nei presepi con gli scenari della vita quotidiana, quella della visita al Santo Sepolcro si legava alla stagione dei fiori e della fertilità con la garanzia della pace fatta con Dio. In quel giorno doveva aver luogo anche la confessione annuale col perdono delle colpe da parte della giustizia divina. Tutto questo si tradusse in parole e immagini: bisognava raccontare la morte di Cristo riflessa nel dolore degli apostoli e delle pie donne, ricreando quella scena del compianto funebre come realtà quotidiana in cui tutti potevano rispecchiarsi e avvicinarsi emotivamente al mistero di fede cristiano. Il contributo della tradizione francescana fu quello di una devozione che non si limitò alle prediche ma prese la forma delle laude e del teatro delle sacre rappresentazioni, raggiungendo con Jacopone da Todi le vette di un'espressività straordinaria. Ma bisognava visualizzare la scena, offrire il supporto di figure al rito della commemorazione della morte di Cristo. Qui si misurò un artigianato di immagini modellate in terracotta, il piú adatto alla narrazione per mezzo di figure come già aveva dimostrato la fortuna dei presepi natalizi. Quelle che popolarono le chiese dell'Italia settentrionale e centrale furono il prodotto di botteghe artigiane che si specializzarono nelle rappresentazioni del compianto su Cristo morto per rispondere a committenze di confraternite devote e di ricchi cittadini. Ricordiamo almeno due esempi che si collocano non per caso nel cuore dell'esperienza storica delle compagnie di giustizia. Celebre per l'alto livello qualitativo e per l'intensa operosità fu il lavoro di Guido Mazzoni e della sua bottega: le sue composizioni coprirono un vasto territorio e la sua fama superò già allora i confini della Lombardia e quelli italiani, spingendosi fino a Napoli e in Francia. Il suo centro naturale di attività fu tra Modena, Ferrara e Reggio. A Modena un bellissimo *Compianto di Cristo morto* che gli fu commissionato dalla Confraternita di San Giovanni detta della Buona Morte, prese posto nella chiesa di quella compagnia di giustizia tra il 1477 e il 1479[11]. Siamo davanti in questo caso a una produzione artistica che si rivolgeva alla devozione e al senso di sé dei confratelli

impegnati nell'assistenza ai condannati e promuoveva la cappella dove si riunivano a oratorio speciale, arricchito dalle espressioni artistiche di un'arte patetica e sentimentale di particolare fattura. La diffusione di simili complessi statuari, vero teatro sacro di sentimenti pietrificati, disegna la carta di un'area emiliano-romagnola che spicca con caratteri propri nella generale tendenza a creare rappresentazioni teatrali delle scene della Passione. Se ne ha un esempio a Brisighella, piccolo centro alle pendici dell'Appennino tosco-emiliano: qui intorno alla metà del Quattrocento un gruppo di otto statue in terracotta policroma opera di un anonimo artista fu collocato nell'Oratorio della Confraternita di Santa Croce, dedita all'assistenza ai moribondi e ai condannati. Ma il capolavoro assoluto di questa nuova arte dei Compianti fu quello creato da Niccolò dell'Arca per la chiesa bolognese di Santa Maria della Vita dove si conserva tuttora (tav. 6). Era una «commemoratio Sepulchri Dominici cum figuris et imaginibus pulcherrimis», come si legge in una indulgenza concessa nel 1464 all'ospedale della confraternita [12]. Quelli erano gli anni del primo avvio della Scuola dei confortatori con la sua concentrazione sul nesso tra colpa, condanna e salvezza. A pochi passi dalla chiesa della compagnia, c'era il Palazzo del podestà dalla cui ringhiera si pronunziavano condanne e si organizzava la regia delle esecuzioni capitali: ai due lati della ringhiera erano state collocate nel 1464 le statue della Fortezza e della Giustizia [13]. La scenografia dello spettacolo urbano dell'esecuzione capitale componeva cosí un disegno compatto: dalla chiesa vicina muovevano i confortatori per raggiungere i condannati nel carcere del Palazzo. E da lí la mattina usciva il corteo della giustizia, per una rappresentazione del pentimento e del perdono come lezione per gli astanti. Il compianto sul corpo di Cristo morto era la scena da contemplare per chi si preparava a morire o a veder morire: ricordava su che cosa si fondasse la speranza di vita eterna. Per questo il gruppo statuario creato da Niccolò dell'Arca fu collocato nell'oratorio dove i membri della Conforteria bolognese si riunivano e dove venivano ospitati i condannati nella notte prima dell'esecuzione. In luoghi come questo la rituale visita al Santo Sepolcro del venerdí santo raggiungeva l'acme dell'emozione religiosa: nella morte di Cristo si rispecchiavano dei veri morituri; da quella immagine traevano argomento i loro confortatori.

Nella bellezza di un corpo dormiente composto in forme di classica compostezza si contemplava una morte pacificata dal sacrificio e dal

perdono, premessa del risveglio della resurrezione. Vi cercheremmo invano lo spasimo della morte che deformava le figure del Cristo sofferente e dei due ladroni nella iconografia diffusa allora nel mondo germanico e ispirata dalla predicazione francescana. Nei locali dove si tenevano le riunioni periodiche della Scuola (che si presentano allo stato attuale ben conservati e restaurati) c'è un altro gruppo scultoreo imponente che condivide con quello di Niccolò dell'Arca la stessa aura di compostezza classicheggiante ma contiene anche un preciso messaggio di antigiudaismo cristiano. Per committenza della Scuola lo scultore volle rappresentare un momento drammatico di conversione religiosa, quella dell'ebreo che viene miracolosamente fermato mentre tenta di rovesciare il corpo della Madonna morta. Vi si vede il compianto degli angeli e del gruppo degli apostoli intorno al corpo esanime della Madonna dominato in primo piano dal gesto dissacratore dell'ebreo, bloccato miracolosamente da un intervento divino che spingerà il colpevole a convertirsi[14]. Fu lo scultore ferrarese Alfonso Lombardi che la creò tra il 1519 e il 1522 e ne ricavò «fama e nome» secondo Giorgio Vasari[15]. La violenta campagna di scritture e prediche antiebraiche condotta da religiosi francescani e agostiniani aveva lasciato i suoi segni negli arredi pittorici delle confraternite, come abbiamo ricordato a proposito delle tavolette di Paolo Uccello sul miracolo dell'ostia: e ora giungevano anche in Italia gli umori e gli echi dell'espulsione dei «giudei» dalla penisola iberica.

Qualche volta i censimenti antichi del patrimonio artistico di chiese e oratori permettono di ricostruire l'apparato figurativo delle sedi delle confraternite. Scopriamo cosí da uno di questi quante e quali pitture fossero presenti nella sede dell'«antichissima e nobilissima Archiconfraternita, ospitale e chiesa della Morte» bolognese[16]. Ma è difficile ricostituire anche parzialmente il fitto bosco di immagini devote che popolarono l'universo simbolico della pietà del patibolo: qui ancor piú del crocifisso furono il nome e le immagini della Madonna a ricordare l'intercessione misericordiosa a cui si doveva affidare la sorte dell'anima nell'aldilà. E sotto il suo manto presero posto intanto i gruppi anonimi di membri delle confraternite nei gonfaloni e nelle immagini scolpite o dipinte del gruppo. Quanto alla selva di santi e di martiri raffigurati nelle immagini o ricordati nei documenti del conforto, la sua articolazione fu governata dai miracoli loro accreditati dalla tradizione consacrata da Jacopo da Varazze nella sua

Legenda sanctorum. Ma sopra tutti gli altri restò sempre il santo eponimo delle compagnie di giustizia, quel san Giovanni Battista di cui si ricordava la qualità della morte con l'aggiunta del titolo di «Decollato». La testa barbuta deposta sul bacile o consegnata dal boia a mani femminili fu il simbolo eloquente dell'opera di misericordia speciale svolta dall'associazione dei devoti: in forma di scultura, incisione o pittura conobbe una diffusione capillare all'interno e all'esterno della confraternita. Questa popolazione di patroni celesti rimase la popolazione abituale dell'universo urbano italiano, presente in chiese, oratori, tabernacoli, e circolante per via di stampe e altri canali di devozioni. La divaricazione dal mondo dell'immaginario religioso di altri Paesi europei divenne profonda quando la ventata di iconoclastia della Riforma spazzò dalle chiese riformate quel tipo di rappresentazioni. Nelle quali in una qualche misura entrarono anche i condannati, rappresentati collettivamente tra le anime immerse nelle fiamme del Purgatorio oppure raffigurati come protettori riconoscenti di chi aveva fatto recitare le messe di suffragio a loro vantaggio.

Ma l'immagine fondamentale di cui ci si serví regolarmente fu quella di Cristo sulla croce o tra le sofferenze della Passione. Durante la fase del conforto, quando si trattava di piegare le resistenze del condannato e di volgerne i pensieri al pentimento e alla confessione dei peccati, l'esibizione dell'immagine del Cristo martoriato era considerata una mossa strategica: nelle istruzioni della compagnia fiorentina dei Neri si raccomandava nel caso di «afflitti» particolarmente ostinati di ricordare loro che l'alternativa era se pentirsi o dannarsi:

> [...] e dopo qualche tempo, all'improvviso, gli presenteranno d'avanti agl'occhi qualche santa imagine di Giesú appassionato, e con tutta pietà lo persuaderanno a corrispondere alle divine chiamate, con minacciarlo che quel sangue che scaturisce da quelle piaghe per la sua salute, servirà tra poco tempo ad accendere maggiormente il fuoco della sua dannazione. Gli faranno anco vedere all'improvviso qualche teschio di morto, insinuandogli come doverà essere esso tra poche ore [17].

Quando poi si avviava il percorso pubblico della giustizia allora si doveva provvedere al condannato un crocifisso da tenere in mano o da baciare. E gli si dovevano occupare gli sguardi e i pensieri con la

«tavoletta» o «tavoluccia», arredo funzionale indispensabile da usare con grande accortezza in modo che mai gli occhi del condannato se ne distaccassero; nemmeno alla fine. Nel caso di decapitazione, avvertivano le istruzioni della Compagnia dei Neri,

> [...] quando il Carnefice haverà bendato l'afflitto allora i fratelli che saranno stati attorno la detta mannaia anderanno al loro luogho, et i confortatori, messi in mezzo l'afflitto lo seguiteranno al patibolo, tenendogli la tavoletta alla faccia, e giuntivi s'inginochieranno con esso e ritirando la detta tavoletta dalla di lui faccia seguiteranno a confortarlo, et allora il Carnefice farà mettere all'afflitto la testa sotto la mannaia [18].

Altra cosa rispetto a questi strumenti di lavoro fu invece l'elaborazione di espressioni artistiche a uso interno delle confraternite man mano che venne crescendo il loro peso sociale e politico nel panorama delle città. Se il patrimonio cinque-seicentesco di immagini che popola la sede dell'arciconfraternita romana è perfettamente conservato e offre un'idea della rapida ascesa di quella istituzione, in altri casi sarebbe necessario ricostruire almeno per sommi capi la storia della committenza artistica da quel che rimane delle carte amministrative. La cura assidua dedicata alla conservazione, al restauro e all'aggiornamento del patrimonio di immagini dei loro luoghi di riunione emerge dalle registrazioni amministrative delle confraternite anche laddove il tempo o i disastri della guerra hanno cancellato le opere che erano state via via raccolte nelle loro sedi. In qualche caso fortunato, il restauro e lo studio storico sono andati di pari passo: è quel che è accaduto per l'oratorio della compagnia ferrarese dell'Annunziata, riportato in vita di recente da un attento restauro dopo le distruzioni provocate dai bombardamenti della Seconda guerra mondiale. È qui che l'affresco quattrocentesco della Resurrezione di Cristo proietta sulla grande parete un tema che ritroviamo in una delle miniature del martirologio dei Battuti neri; e la realizzazione del racconto per immagini dedicato nel Cinquecento alla leggenda dell'Albero della Croce, dal Paradiso terrestre a Costantino, vide attivo fra gli altri il Bastianino [19].

Accanto alla pittura, la musica. A Ferrara la cultura musicale coltivata alla corte estense ebbe un esito anche nelle attività della confraternita di giustizia: il ricorso a cantori e all'accompagnamento dell'organo della Cappella ducale per le liturgie della Compagnia della Morte nell'occasione

della festa della Santa Croce assunse progressivamente sempre maggiore importanza. In un pellegrinaggio dei confratelli a Reggio Emilia nel 1596 troviamo un «corpo di musica» di 21 elementi e tra i presenti è registrato il nome di un giovanissimo Girolamo Frescobaldi; si giunge cosí nel Seicento allo sviluppo dell'attività di un autonomo sodalizio di musicisti che si chiamò «Accademia della Morte» [20].

La musica e il canto degli oratori sacri ci portano in direzione del teatro e del melodramma. Il trionfo del melodramma ebbe come capitale la città di Bologna grazie alle elaborazioni della Conforteria dei condannati per festeggiare degnamente il venerdí santo. Intorno alla giornata memoriale della morte di Gesú Cristo si erano concentrate per secoli le manifestazioni e le liturgie sacre del mondo cristiano. Quello era, come abbiamo visto, il giorno prediletto per le varie forme assunte dal precetto del perdono: dalla confessione dei peccati alle perdonanze e agli atti di amnistia dei poteri sovrani. Giustizia divina e giustizia umana in quel giorno si davano la mano, si presentavano solidali alle folle dei sudditi e dei fedeli. Non era stato per caso che la giustizia papale con Bonifacio VIII aveva scelto quel giorno per promulgare solennemente dalla Loggia delle benedizioni la bolla detta appunto *In coena Domini*. Naturalmente quella data fu importante anche nelle liturgie delle confraternite di giustizia. La loro festa confraternale era quella dedicata al santo protettore, san Giovanni Battista, nella sua festa del 29 agosto. La si sceglieva spesso come data per il rito piú suggestivo e significativo: la liberazione del condannato. Ma fu nel venerdí santo che a Bologna si tennero regolarmente tra il XVII e il XVIII secolo le rappresentazioni sacre degli Oratori [21].

La storia, vista dall'interno della confraternita, è quella delle «funzioni straordinarie» e comincia dal 1533 quando, come annotò l'archivista settecentesco, la «miracolosa immagine della Madonna di S. Luca» venne portata nell'Oratorio [22]. Tra le funzioni straordinarie che da quella data si vennero infittendo, troviamo esequie di illustri personaggi cittadini a cui la compagnia veniva invitata, gli incontri solenni coi soci di altre confraternite, i pellegrinaggi a Loreto e a Roma, le messe cantate speciali con musici di grido. Ma fu col Settecento che si stabilizzò l'appuntamento annuale con oratori musicali dedicati quasi esclusivamente alla crocefissione. Basti un elenco dei titoli: *Gesú al sepolcro*, testo poetico di

Giacomo Antonio Bergamori, musica di Giacomo Antonio Perti, eseguito il venerdí santo del 1718; *Morte di Cristo*, poesia di Giovanni Battista Taroni, musica del conte Pirro Capacelli Albergati; e da allora è una serie continua di oratori, i cui libretti, gelosamente ordinati e conservati, immettono il lettore in un universo parallelo rispetto a quello del dramma che si rappresentava sul patibolo della giustizia penale[23]. Qualche citazione può dare un'idea dei messaggi musicali offerti agli spettatori.

Ne *L'angelica costanza dell'umanità ne' suoi dolori*, oratorio a quattro voci, dialogano i seguenti personaggi: Divinità, Amor divino, Dolore, Umanità. Ecco un duetto fra Umanità e Amor divino:

> Dopo lungo penar s'accosta infine
> Quella, che tanto bramo, amata morte
> […]
> Morir mi sento
> Non ho piú vita
> Già vengo meno
> Cieli pietà
> Lo spirto lento
> Per qual ferita
> Parta dal seno
> Trovar non sa.
> Amor divino:
> Degli eterni voleri
> Essecutor fedele ecco il Dolore.
> Tutti i tormenti tuoi cangia in piaceri.
> Cosí penare
> Che soave, che dolce piacer!
> Son troppo care
> Tutte le pene,
> se promettono eterno goder.

Il venerdí santo del 1725 fu recitato l'oratorio *I conforti di Maria Vergine addolorata per la morte del suo divin figliuolo*: testo poetico di Carlo Innocenzo Frugoni, musica di Giacomo Antonio Perti. Qui si intrecciano le voci di quattro protagonisti: l'Amore divino, la Giustizia

divina, la Sapienza divina e Maria Vergine. Ecco come la Giustizia divina conforta la Vergine:

> Maria, pensa qual fui
> Quando, immutabil, sorda
> Ai prieghi, ed ai sospir tendea dal cielo
> L'inevitabil arco, e a' cenni miei
> L'Abisso apria l'ampia vorage ingorda;
> e pensa or qual mi sono
> doppo che la grand'ostia
> fu prezzo di salute e di perdono.

Erano le prove giovanili di un poeta che a Bologna aveva incontrato il successo e che si prestava ai gusti di una vita sociale della buona società che gremiva «i teatri, le accademie, i salotti, la pubblica conversazione», tra «lusso, comodità, divertimenti, banchetti e belle dame» [24].

Sullo sfondo di questi drammi si percepisce costante la presenza dei giudei, «l'empia Giudea» che vuole la morte di Cristo. E c'è anche l'occasione per opporre ai sacrifici di sangue della religione ebraica la vittima divina immolata sull'altare della messa:

> Non piú (lassa!) vedrai le tue tiare
> del sangue tinte d'olocausto e intorno
> del tabernacol tuo stendersi il manto.
> Nuova vittima or chiede, e nuovo altare
> Quel Dio, ch'or fa tra noi lieto soggiorno
> Tra noi popolo suo felice e santo [25].

L'immagine del sangue che bagna l'altare emergeva forse dal fondo represso di quel sacrificio legittimato dalla religione che veniva celebrato abitualmente sul patibolo. Ma intanto era con le delicatezze del melodramma che se ne percepiva la presenza tra le classi alte della città, mentre il popolo si affollava per Carnevale all'anatomia pubblica.

[1] HERBERT L. A. HART, *The Concept of Law*, Clarendon Press, Oxford 1961, cap. IV; cito dalla trad. it. *Il concetto di diritto*, Einaudi, Torino 1991, pp. 61-94. Ringrazio Pasqualino Masciarelli per l'indicazione.

[2] G. ORTALLI, *«Pingatur in palatio»* cit.

[3] Cfr. L. PUPPI, *Lo splendore dei supplizi* cit.

[4] Questa è la tesi argomentata con buoni argomenti dal saggio di M. B. MERBACK, *The Thief, the Cross and the Wheel* cit.

[5] Il termine è proposto da ACHIM TIMMERMANN, *The Poor-Sinner's Cross and the Pillory: Late Medieval Microarchitecture and Liturgies of Criminal Punishmen*t, (2000), in «Umění. Journal of the Institute for Art History of the Academy of Sciences of the Czech Republic», vol. LV (2007), pp. 362-73. Il caso della «microarchitettura» eretta a Venezia, qui non censito, è indicato da C. TRAVERSO, *La Scuola di San Fantin* cit., pp. 46-47.

[6] Il merito della scoperta e delle prime accurate ricerche appartiene a Samuel Y. Edgerton jr che pubblicò i primi risultati in alcuni saggi (a partire da *A Little-Known «Purpose of Art» in the Italian Renaissance*, in «Art History», vol. II (1979), n. 1, pp. 45-61) e raccolse poi i risultati dei suoi studi nel volume *Pictures and Punishment. Art and Criminal Prosecution during the Florentine Renaissanc*e, Cornell University Press, Ithaca-London 1985. La sua prospettiva esclusivamente fiorentina è stata corretta dalla fondamentale ricerca di M. FERRETTI, *Pitture per condannati a morte del Trecento bolognese* cit., pp. 85-151 (trad. in forma abbreviata *In Your Face. Paintings for the Condemned in Renaissance Italy*, in N. TERPSTRA (a cura di), *The Art of Executing Well* cit., pp. 79-97).

[7] Cfr. le immagini riprodotte in S. Y. EDGERTON, *Pictures and Punishment* cit., n. 43, p. 166, n. 44, p. 168 e quelle scoperte e studiate da M. FERRETTI, *Pitture per condannati a morte del Trecento bolognese* cit., in particolare i casi delle tavolette oggi al Musée des Beaux Arts di Tours e alla Staatsgalerie di Stoccarda (*ibid.*, pp. 130-31, 136-37).

[8] *Ibid.*, p. 114.

[9] «[...] ma fu consumata dal fuoco, due anni sono, con tutta quella chiesa» (GIORGIO VASARI, *Le vite de' piú eccellenti pittori scultori ed architetti*, Newton Compton, Roma 1991, p. 1290). L'incendio che nel 1562 distrusse la tavoletta non risparmiò i documenti della confraternita, come ricorda C. TRAVERSO, *La Scuola di San Fantin* cit., pp. 100-1.

[10] Il manoscritto pergamenaceo è ora conservato presso la Fondazione Cini di Venezia. Ne dette notizia PIETRO TOESCA, *Miniature di una collezione veneziana*, Hoepli, Venezia 1958, pp. 44-52 che ne curò una riproduzione integrale (*Miniature di una collezione veneziana commentate da Pietro Toesca*, G. Mardersteig, Venezia 1958, pp. 59-63 e apparato illustrativo); la sua proposta di datazione

intorno al 1450 sulla base degli abiti dei personaggi fu corretta da Roberto Longhi che parlò di «uno stile da localizzarsi verso il 1400-1420 nel quadrilatero Verona - Bologna - Ferrara - Padova», in «La Critica d'Arte», vol. V (1940), p. 182. Adesso si tende a datare l'opera distinguendo una prima parte compiuta intorno al 1430 e una seconda serie di cinque disegni composti intorno al 1480 dal miniaturista noto come il Maestro di Pico (cfr. DANIELE BENATI, *Il primo tempo di Ercole I: da Cosmè Tura a Ercole de' Roberti*, in *La miniatura a Ferrara dal tempo di Cosmè Tura all'eredità di Ercole de' Roberti*, Catalogo della mostra a cura di Federica Toniolo, Panini, Modena 1998, pp. 225-67). Su Ercole de' Roberti e sulla committenza artistica della confraternita cfr. ADRIANO FRANCESCHINI, *Artisti a Ferrara in età umanistica e rinascimentale. Testimonianze archivistiche*, Corbo, Ferrara 1993-97, vol. II, parte 2, p. 205 e *passim*.

[11] Cfr. ADALGISA LUGLI, *Guido Mazzoni e la rinascita della terracotta nel Quattrocento*, Allemandi, Torino 1990, p. 321.

[12] MARIO FANTI, *Nuovi documenti e osservazioni sul «Compianto» di Niccolò Dell'Arca e la sua antica collocazione in Santa Maria della Vita*, in GRAZIA AGOSTINI e LUISA CIAMMITTI, *Niccolò dell'Arca: seminario di studi*, Atti del convegno 26-27 maggio 1987, Nuova Alfa, Bologna 1989, pp. 59-83, in particolare p. 59.

[13] Furono rimosse nel 1488 e collocate nel cortile del Palazzo di Re Enzo, dove ancora si possono vedere; cfr. RENZO GRANDI, *La scultura in Bologna nell'età di Niccolò*, *ibid.*, pp. 25-43.

[14] La fonte è la *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze.

[15] G. VASARI, *Le vite* cit., p. 733. Vasari vide l'opera in questo stesso luogo e la descrisse come «la morte di Nostra Donna, con gli Apostoli in figure tonde e col giudeo che lascia appiccate le mani al cataletto della Madonna».

[16] Tra queste un «miracolo di San Francesco di Paola che risuscita un putto morto» di Lavinia Fontana (CARLO CESARE MALVASIA, *Le pitture di Bologna*, a cura di Giampietro Zanotti, In Bologna per Piermaria Monti, 1706, pp. 260-64).

[17] BNCFi, ms II I 138, ff. 179*v*-180*r*.

[18] Ivi, f. 175*v*.

[19] Cfr. M. MAZZEI TRAINA (a cura di), *L'Oratorio dell'Annunziata di Ferrara* cit. Il contributo di ENRICO PEVERADA, *Feste, musica e devozione presso la Compagnia della Morte ed Orazione. Antologia dai registri contabili (1486-1599)*, *ibid.*, pp. 197-246, riporta ampia documentazione dai libri contabili da cui emergono dati importanti sulle committenze a pittori e artigiani.

[20] Cfr. GIOVANNI PIERLUIGI CALESSI, *Ricerche sull'Accademia della Morte di Ferrara*, A.M.I.S., Bologna 1976. A questo studio si aggiunge ora il contributo di Peverada ricordato alla nota precedente, da cui emerge tra l'altro l'abituale pratica di far musica d'organo e accompagnarla con canti durante le processioni della Compagnia.

[21] Cfr. JULIANE RIEPE, *Die Arciconfraternita di S. Maria della Morte in Bologna. Beiträge zur Geschichte des italienischen Oratoriums im 17. und 18. Jahrhundert*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1998.

[22] ASBo, *Ospedali*. S. Maria della Morte, Oratorio, Misc. 17 (840), Funzioni straordinarie (1533-1739).

[23] Per un elenco completo dei libretti, degli autori e delle circostanze delle rappresentazioni cfr. LAURA CALLEGARI, GABRIELLA SARTINI e GABRIELE BERSANI BERSELLI (a cura di), *La librettistica bolognese nei secoli XVII e XVIII. Catalogo ed indici*, Edizioni Torre d'Orfeo, Roma 1989.

[24] ADOLFO EQUINI, *C. I. Frugoni alle corti dei Farnesi e dei Borboni di Parma*, Sandron, Palermo 1919, vol. I, p. 29.

[25] Dal libretto dell'*Oratorio* cantato il venerdí santo del 1761. ASBo, *Ospedali*. S. Maria della Morte, Oratorio, Misc. 17 (840), Funzioni straordinarie (1533-1739), vol. IV, D9.

Capitolo ventiquattresimo
L’esecuzione capitale come rito di passaggio

Lo spettacolo che Montaigne ebbe sotto gli occhi nella Roma del 1581 rappresentava il modello piú alto a cui si ispiravano localmente tutti i rituali del patibolo organizzati in area italiana. La si può definire una embrionale forma di unità nazionale che abbracciava tutti gli italiani perché a tutti gli italiani il momento piú fortemente simbolico della giustizia – l’amministrazione della pena di morte – si presentava con forme analoghe, adattate di volta in volta alle caratteristiche e alle tradizioni dei luoghi.

Comune alle varie realtà locali era il meccanismo che nel breve periodo dalla sentenza all’esecuzione trasformava assassini, ladri ed eretici in devoti penitenti, obbedienti alla Chiesa e pronti a dichiarare che la sentenza che li colpiva era giusta. Il loro era un percorso di conversione che maturava rapidamente e aveva come conclusione una morte sul patibolo salutata dai predicatori presenti come la salvezza di un’anima. Di questo tipo di rituali le città italiane di antico regime conobbero per secoli continue repliche. Quelle che si tennero a Roma furono le piú solenni e le piú durevoli. La compagnia romana di San Giovanni Decollato svolse la sua attività dall’anno di fondazione fino al 1870, quando con la breccia di Porta Pia le truppe del Regno d’Italia posero fine al potere temporale dei papi. Una struttura straordinariamente efficiente garantí per secoli lo svolgimento delle funzioni di conforto religioso dei condannati, registrazione dei loro comportamenti ed esecuzione dei loro lasciti testamentari. Purtroppo l’archivio della compagnia ci è giunto parzialmente depauperato dell’ingente documentazione che vi era stata raccolta. Ma possiamo contare su molte fonti collaterali: per esempio, disponiamo di un elenco parziale di condannati redatto dall’abate Placido Eustachio Ghezzi, membro della Confraternita degli Agonizzanti (una delle molte associazioni devote che collaborarono con l’Arciconfraternita di San Giovanni) nel quale si dedica

molta attenzione ai comportamenti della folla e ai profili individuali dei condannati[1]. Inoltre l'organizzazione dei percorsi e i consigli per i confratelli riempiono pagine e pagine del già ricordato manuale di istruzioni di Pompeo Serni, che fu diffuso sistematicamente nelle sedi delle piú importanti compagnie di giustizia attive in Italia. Elenchi di condannati, manuali di istruzione, dettagliate relazioni e discussioni delle vicende occorse localmente altrove affiorano da archivi e biblioteche: e abbiamo visto quale ricchezza di fonti illumini la storia e la cultura della conforteria bolognese. Da fonti come queste è possibile ricavare non solo un'idea di quella che fu la «città rituale» in questa epoca[2], ma anche molte conoscenze su metodi, poteri e successi dell'opera del conforto religioso dei condannati. Se al modello romano si ispirarono generalmente le confraternite dello stesso tipo fino a conferire un'impronta unitaria al sanguinario rito della giustizia, non mancarono varianti locali legate ai caratteri del potere politico e alle diverse tipologie dei rapporti sociali. Ma non c'è dubbio alcuno sul fatto che l'esecuzione capitale fu vissuto come un atto di suprema misericordia e di fraternità cristiana: il tema che vi dominò fu espresso con una parola – perdono. Il condannato perdonava chi lo uccideva e chiedeva perdono per le sue colpe: perdonava e chiedeva perdono anche il boia. E questa era la formula che, ricavata dal *Pater noster*, garantiva al morituro che Dio lo avrebbe perdonato e accolto in cielo: ma era anche la parola chiave che permetteva al pubblico dei curiosi di trasformare il bandito, l'assassino, il ladro da essere esecrato e maledetto in anima protettrice e benevola. Se nel folklore medievale l'ombra dell'impiccato era membro dell'esercito furioso, spirito malefico e vendicativo, quelle conversioni e quei riti pubblici lo promossero al rango di candidato al Paradiso: dal brigante sanguinario, dall'assassino, dall'eretico che era stato si trasformava nello stereotipo devoto e semplificato di un'anima santa.

Di questi tratti fondamentali della pena capitale in Italia già molto è affiorato in diverse ricerche sulla storia dell'amministrazione della giustizia negli Stati italiani d'antico regime. Ma sulle rappresentazioni sintetiche e sulle interpretazioni ha continuato a esercitare una forte presa il paradigma proposto da Michel Foucault[3]: una scena dell'esecuzione fatta di corpi suppliziati con estrema, raffinata crudeltà, una pena di morte come esito della guerra tra il potere e i sudditi, momento capitale di un sordo conflitto sempre pronto a esplodere. In quei corpi, nello «splendore dei supplizi» –

secondo la celebre espressione di Foucault che ritorna continuamente nella letteratura storiografica – era racchiuso il messaggio del potere sovrano al popolo perché vedesse all'opera la sua vendetta e tremando obbedisse. Se per il potere in ogni infrazione alle leggi era implicita una volontà di ribellione e dunque un crimine di lesa maestà, per il popolo che si accalcava intorno al patibolo il condannato incarnava la ribellione. «Il supplizio, – ha scritto Foucault, – permette al condannato questi saturnali di un istante, in cui piú niente è vietato o punibile. Al riparo della morte che sta per arrivare, il criminale può tutto dire, e chi l'ascolta acclamarlo»: e qui Foucault riportava l'opinione di Antoine-Gaspard Boucher d'Argis, un collaboratore dell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert, secondo il quale se si riportassero correttamente le ultime parole dei suppliziati si scoprirebbe «che non c'è colpevole attaccato alla ruota che non muoia accusando il cielo della miseria che l'ha condotto al crimine, rimproverando ai giudici la loro barbarie, maledicendo il ministro del culto che li accompagna e bestemmiando contro Dio di cui è organo»[4]. Ma ben poco dei tratti di questa rappresentazione è rintracciabile nei riti delle esecuzioni capitali che per secoli si svolsero sulle piazze italiane. Qui pure si faceva ricorso alle violenze e agli strazi sul corpo dei condannati: nel diario di Montaigne il suo segretario annotò di aver visto quelli che furono esercitati il 14 gennaio sui corpi di due fratelli, condannati per aver assassinato il segretario del figlio del papa, Jacopo Boncompagni. Ma anche allora tutto si svolse seguendo la stessa traccia dominata dal carattere devoto e compunto del rituale. Nella tradizione romana e in generale in quella italiana l'esecuzione capitale mantenne stabilmente il tratto fondamentale della proposta di modelli di conversione religiosa. Non vi si rileva generalmente nessun tratto di quel rovesciamento carnevalesco di una cultura popolare in cui, seguendo le suggestioni di Michail Bachtin, Foucault scriveva che «i ruoli erano invertiti, le potenze beffate e i criminali trasformati in eroi»; né vi si rintraccia quella esaltazione del coraggio del morituro che Foucault trovava nelle fonti di storia inglese[5]. La folla assiste silenziosa alla scena di una morte devota, si esalta solo se c'è il miracolo di una corda che si strappa o se il ritardo del corteo fa sperare nella grazia. «Gracia! Gracia!»: questo il grido che si levò in Piazza Grande a Modena il 12 novembre 1598, dove l'attesa di una esecuzione di «quattro infelici meschini» aveva raccolto tanta gente «che a fatica s'vi poteva stare», a quanto scrive il cronista[6]. Ma

era solo un ritardo del giudice e una partenza anticipata della Compagnia della Morte: i quattro che avevano cominciato a «pigliare animo di essere liberati» finirono sulla forca. La folla delle città italiane assiste al dramma dell'anima da salvare, si commuove per la domanda di perdono, prega per l'anima del condannato, lo invita a pentirsi: «Convertiti, convertiti», era il grido che si levava dalla folla dove c'era sempre qualcuno che faceva «l'officio di confortatore»[7]. È la sorte dell'anima che preoccupa. E di fatto ben di rado l'attesa del pentimento andò delusa. Di questo successo che generalmente si otteneva i confortatori erano i primi a riconoscere il carattere singolare: nei loro atti restano molte tracce di un bisogno di essere creduti. «Piena e indubitata fede» si doveva prestare a quello che registravano nei loro atti – si legge in un registro di testamenti dei condannati – per due ragioni: da un lato perché essi erano deputati a quell'ufficio soltanto «per la salute delle anime di quelli poveri patienti» e dunque c'era nel loro cuore solo «verità e candidezza»; dall'altro perché «è verisimile che [...] li patienti, che sono per esser morti et che lo sanno di aver a morire, non vorano dannare l'anima sua per compiacer al mondo, ogni volta però che non siano bestie»[8]. Queste dunque le intenzioni e le condizioni dalla parte sia dei «pazienti» sia degli agenti. Di fatto, anche se per ipotesi ammettessimo una sistematica falsificazione della realtà da parte dei compilatori dei libri delle confraternite, resta sempre la non sospetta testimonianza di Michel de Montaigne: il quale non per nulla sottolineò che c'era qualcosa che andava «outre la forme de France» nella compunzione devota dei comportamenti, quello del Catena che aveva fatto una «mort commune, sans mouvemant et sans parole», e quello della folla che fu pervasa da un sentimento di pietà quando ne vide spezzare le membra. Siamo davanti a un episodio di una piú generale storia italiana dove le differenze dal modello francese e da quello inglese furono profonde e persistenti, tanto da suggerire una revisione del paradigma dello «splendore dei supplizi» e del «teatro del terrore» proposto da Michel Foucault[9].

Quello che colpí Montaigne nella scena a cui assistette nel gennaio del 1581 a Roma fu la disciplina religiosa dello spettacolo: un carattere che, come vedremo, nei secoli dell'età moderna non fu limitato all'Italia. Anche nella Germania del Sei-Settecento l'amministrazione della pena capitale fu caratterizzata da una solenne ritualità religiosa. Quelli che furono organizzati con grande cura nelle città tedesche furono i riti di una giustizia

retributiva, dove la morte era il punto terminale di un percorso carico di significati morali e religiosi: qui il condannato figurava come un povero peccatore («arme Sünder»), assistito da un sacerdote cattolico o da un pastore luterano durante tutto il periodo che intercorreva tra la comunicazione della sentenza e l'esecuzione. Ora, non è un caso che nell'opera di riferimento su questo aspetto della storia tedesca si sottolinei fin dal titolo il termine «Rituali» [10].

Il modello di rituale che definiremo per comodità italiano ebbe come tratto fondamentale il tentativo, generalmente premiato dal successo, di impadronirsi dei pensieri del condannato isolandolo dal contesto e offrendolo all'attenzione del pubblico come un'anima in viaggio verso l'altro mondo. Questo era ciò che vedevano le folle accorse la sera intorno alle conforterie e presenti al corteo della giustizia nel giorno dell'esecuzione. La folla dei curiosi che si accalcava nei pressi del carcere e della cappella col suo brusío era uno dei problemi ricorrenti nelle lagnanze dei confortatori. I quali sul piano teorico e su quello pratico mirarono sempre a escludere con decisione ogni contatto del condannato con familiari e amici. Un divieto singolare: i casi di Niccolò di Toldo e di Pietro Paolo Boscoli sono solo la punta emergente di una realtà di profondo e umanissimo bisogno di un estremo contatto con le persone piú care che non era certo ignoto ai membri delle confraternite. Ma era proprio contro questo richiamo dei vincoli terreni che si dirigeva tutta la strategia delle compagnie di giustizia: cosí la persona che ha ricevuto la notizia della sentenza capitale e che cerca istintivamente il conforto di una persona amica impara subito che non lo avrà. E inutilmente chiederà di poter salutare per sempre la moglie, i figli, i familiari. Al loro posto arrivano uomini coperti dal saio e dal cappuccio, messaggeri di una morte imminente. Saranno loro gli unici intermediari del condannato con la realtà esterna fino alla fine, con l'unica eccezione del boia. Si palesa cosí agli occhi di tutti la condizione liminale del condannato, sospeso da questo momento tra cielo e terra, ancora per poco attaccato alla terra ma ormai entrato irrimediabilmente nel viaggio verso l'altro mondo. Un viaggio incerto, pieno di rischi. La tappa fondamentale si svolge nella notte, il tempo concesso in genere al condannato. Dall'isolamento notturno si esce per l'esecuzione, normalmente mattutina e pubblica, qualche volta pomeridiana (cosí a Venezia e a Napoli).

I regimi che temono le reazioni popolari fanno morire i loro nemici di notte, nelle segrete del palazzo: una pratica che caratterizzò specialmente la Repubblica oligarchica di Venezia. Qui si ricorreva allo strangolamento in carcere o all'annegamento notturno nel canale Orfano specialmente nei casi di eretici. E nella fase durissima della guerra della Lega di Cambrai del 1509 l'esecuzione pubblica di alcuni padovani colpevoli di aver parteggiato per l'imperatore Massimiliano sollevò aspre critiche: molti dicevano (racconta Marin Sanudo) che «li dovevano far morir "secrete" et non era tempi di far tal grande movesta» [11]. Anche nei casi di esecuzioni notturne in carcere il corpo veniva talvolta esposto al mattino appeso alle grate della prigione o in altro luogo pubblico. Fu questa la morte di Pietro Paolo Boscoli, decapitato nella corte del palazzo del Bargello. La segretezza era segno di potere e di una volontà di evitare il giudizio della popolazione. Un movimento improvviso del popolo poteva capovolgere la situazione, sottrarre il condannato alla pena e trasformarsi in rivolta. Quando l'esecuzione era pubblica, cioè nella maggior parte dei casi, il tocco della campana ne dava il segnale e la popolazione si affollava lungo il percorso e nel luogo dove era allestito il patibolo. Qui, come in molti altri dettagli del sistema della giustizia cittadina, il disegno generale si complicava e si adattava ai luoghi seguendo tradizioni e consuetudini locali. La piazza centrale, luogo delle sedi e dei simboli del potere, era in genere prescelta per dare la maggior visibilità pubblica all'atto. Vi si giungeva per via d'acqua a Venezia, con un percorso su chiatta lungo il Canal Grande. Nelle città dell'Italia padana – Ferrara, Modena, Bologna – si passava con breve tragitto dal carcere situato nel palazzo pubblico alla piazza principale. Il viaggio poteva essere invece piú lungo quando il patibolo era collocato fuori dalle mura e lo si raggiungeva attraversando la città, come accadeva nella fase piú antica di questa storia e come si continuò di norma a fare a Firenze. L'espulsione del male fuori dallo spazio sacrale della cinta muraria fu qui uno dei caratteri della tradizione comunale che si mantennero anche quando la città divenne la capitale di un importante stato territoriale. Con le debite eccezioni: per l'esecuzione di fra Girolamo Savonarola e dei suoi tre compagni si scelse Piazza della Signoria: era l'esito di un duro conflitto politico e si volle dare il massimo risalto all'episodio. In generale si cercava di evitare il percorso lungo perché quella era l'ultima occasione di qualche insperato soccorso per chi si avviava alla morte. Si poteva tentare una fuga

improvvisa rifugiandosi in una chiesa provvidenzialmente aperta e sfidare gli sbirri a violare l'immunità ecclesiastica. E la stessa immunità scattava abbracciando un sacerdote di ritorno dall'aver amministrato il sacramento eucaristico a un malato; se poi si incontrava un cardinale la grazia della vita era quasi certa [12]. E poi c'era sempre una speranza residua e incancellabile investita negli scambi sociali e nelle reazioni della folla che potevano mettere a rischio il risultato interrompendo o alterando la condizione di separatezza tra il condannato a morire e chi invece continuava ad appartenere ai viventi. Ma proprio questo era l'obbiettivo del modello perseguito dalle compagnie di giustizia: la mancanza di comunicazione tra l'uno e gli altri.

Tutto quello che il condannato vede, ascolta e dice ha come referenti realtà di un altro mondo. Ha il volto coperto dalla tavoletta, arredo essenziale di tutta la tradizione delle conforterie. I suoi occhi non possono cercare tra i presenti i volti di figli, moglie, amici: debbono vedere solo le immagini devote di santi, martiri e Madonne. Le sue orecchie non sentono le voci della folla ma solo le esortazioni e le preghiere mormorate dal confortatore e le litanie recitate dai confratelli. Dalla sua bocca non escono parole di dialogo con gli altri; solo preghiere, formule ripetitive e ritualizzate di un dialogo con Dio e coi santi del cielo. Le istruzioni che ha ricevuto sono molto chiare: nessun contatto con coloro che lascerà in questo mondo, nessuna dichiarazione pubblica su vicende e persone. Ogni cosa che può aver voglia di dire è considerata pericolosa perché lo riporta alla vita presente, dalla quale deve sentirsi ormai fuori. Deve solo pregare, chiedere perdono e perdonare. Proiettato verso l'altro mondo deve tagliare ogni contatto con quello che lo circonda. Vale per lui la definizione coniata per il viaggio breve del giustiziando nel corridoio del «braccio della morte» delle prigioni americane: un morto che cammina. Naturalmente la società d'antico regime non era cosí impermeabile ai contatti umani come lo sono le carceri di sicurezza di una grande potenza mondiale dei nostri tempi. A Venezia nel pomeriggio del 22 settembre 1513 furono mandati a morte cinque condannati, che attraversando la piazza in mezzo ai confortatori trovarono il modo di abbracciare e baciare conoscenti e di raccomandarsi alle loro preghiere [13]. Mentre nel modello moderno il passaggio tra la vita e la morte ha la durata dell'istante, nella società d'antico regime sopravvive il tempo lungo di una tradizione dalle radici profonde di cui il rito doveva

tenere conto. La morte del condannato vi era regolata da norme simili a quelle degli altri esseri umani. Anche per lui la morte era non un netto e definitivo cambiamento ma una transizione dal mondo dei vivi a quello dei morti: dunque un passaggio, non un brusco mutamento. Solo che nel suo caso tutto il processo era alterato in ragione del carattere della morte, deliberata da altri uomini e dovuta alle sue colpe. E cominciava dal momento della sentenza che lo destinava all'espulsione dalla società dei vivi. A partire da quell'istante la sensibilità cristiana dei confratelli vedeva in lui solo un'anima che stava affrontando una transizione da questo a un altro mondo: una condizione peculiare, simile a quella che un giovane e brillante studioso francese delle culture primitive illustrò in un saggio fondamentale agli inizi del Novecento. In quella transizione – ha scritto Robert Hertz – l'anima «vive come ai margini dei due mondi, intrusa se si avventura nell'aldilà, è in questa terra un ospite inopportuno di cui si teme la vicinanza»[14]. I simboli sacri e l'ufficio dei confortatori accanto al condannato tutelavano la società dei viventi dal contatto con una presenza minacciosa e inquinante durante la fase di trasferimento nel mondo dei morti. Il condannato a morte, costituito in una condizione penosa e pericolosa, suscita nei viventi i sentimenti contraddittori del timore e della pietà. A lui si prestano sentimenti di vendetta come ai morti, perché è come già morto; per di piú, rispetto ai morti normali ha speciali e fortissime ragioni per detestare e fare del male a chi gli toglie la vita anzitempo. Inoltre se per gli altri la durata si estende tra il momento della morte naturale e quello della sepoltura definitiva, per il condannato quel tempo è concentrato dalla decisione del giudice tra l'attimo della presa di coscienza della sentenza e l'imminente operazione di eliminazione e trasformazione del suo corpo che sostituirà il processo naturale e ne accelererà i tempi. Per ora la sua condizione è quella di un morto che soggiorna ancora tra i viventi e che tra loro incarna il male. È un male misto di delitto e di peccato: manca nella coscienza comune del tempo e manca anche nelle regole che governano la giustizia una distinzione netta tra i due campi. Si muore sui patiboli per colpe che si estendono senza soluzione di continuità dal campo della violenza su uomini e cose a quello della ribellione alla Chiesa e dell'infrazione alle leggi della morale e della religione: dal furto e dall'assassinio al sacrilegio, alla bestemmia e all'eresia. L'opera cristiana dei confratelli si occupa del male fatto nella sua dimensione di peccato

religioso. Per questo viene richiesto pentimento ed espiazione. Ed è qui che interviene la mediazione dei confortatori. Tutto si concentra nella insistenza sulla confessione e sul perdono: quello tra il condannato e la società è legato all'altro perdono, che si chiede a Dio. Al condannato si presenta la possibilità della confessione e del perdono. Negargli questa possibilità significherebbe mantenere la sua anima nella condizione di spirito maledetto, privo di una sede finale pacificante e spinto dall'odio e dal desiderio di vendetta nei confronti dei viventi.

Colui che viene affrontato e confortato si trova dunque nella condizione di morto anzitempo: la morte che lo attende è già una realtà. Si avvia con lui un rapporto nel contesto di una lunga notte. Era notturno anche il viaggio dell'anima, secondo una diffusa rappresentazione che trovò espressione nella letteratura di meditazioni mistiche e penitenziali. Da qui i caratteri speciali di quel dialogo notturno: la persona a cui si parla è un'anima che si avvia lungo un passaggio pieno di pericoli; rischia di perdersi, è presa nel contrasto fra i legami che la tengono avvinta al corpo e alla terra e l'invito a entrare nel mondo degli spiriti pacificati e perdonati. Ora, il rapporto dell'anima del condannato col suo corpo porta all'estremo il pericolo costituito dal legame col corpo, perché prima dell'esecuzione il corpo vivo e vigoroso è ancora dominante. Quello che si apre col conforto è il dramma del tentativo di sciogliere quel legame: tutti gli argomenti dei confortatori mirano a questo risultato. Ma qui cessano le analogie e iniziano le differenze tra la rappresentazione della morte nelle culture primitive e quella che agisce nel rito del conforto dei condannati. Dal legame immaginato tra l'anima del defunto e il suo corpo le culture primitive avevano ricavato il rito della doppia sepoltura, con un tempo del lutto che iniziava con la prima tumulazione provvisoria e finiva con la consegna definitiva alla terra delle ossa del defunto. Nei riti della pena capitale il legame è spezzato con violenza. Il corpo è oggetto di vessazioni prima e dopo l'esecuzione: è fatto a pezzi, squartato, esposto a titolo d'infamia, fatto oggetto di oscuri commerci. Cosí il tempo della transizione è accelerato: occorre una concentrazione di interventi sacrali con la moltiplicazione di sacramenti e benedizioni e protezioni devote per evacuare il pericolo: che si concentra alla fine nel corpo squartato e negli strumenti dell'esecuzione. Le confraternite, col rogo delle corde dell'impiccagione, con la dissezione anatomica e la sepoltura delle membra

raccolte nei loro camposanti, chiudono anche qui appena possibile la fase di pericolo per la comunità. Una verifica di questa trasparente simbologia la si ha col rito della liberazione dalla morte del condannato graziato: qui il carcerato in attesa dell'esecuzione viene condotto processionalmente in chiesa e lí, liberato dai ceppi, coperto dal candido saio e con la corona d'alloro sul capo, si presenta come un'anima che torna alla vita terrena nella quale sarà lasciata libera di rientrare alla fine della messa e della comunione – trasparenti ripetizioni del sacramento della nascita, il Battesimo.

[1] Cfr. *supra*, p. 293 nota 27.

[2] Cfr. MARIA ANTONIETTA VISCEGLIA, *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*, Viella, Roma 2002.

[3] Alle suggestioni di Foucault si richiama per esempio il recente libro di una studiosa a cui si debbono importanti contributi sulla storia della conforteria di Palermo: M. P. DI BELLA, *Essai sur les supplices* cit.

[4] MICHEL FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* [1975], trad. it. di Alcesti Tarchetti, Einaudi, Torino 1976, p. 66.

[5] Per l'Inghilterra la fonte citata è la celebre *Inquiry* di Henry Fielding (*ibid.*).

[6] GIOVAN BATTISTA SPACCINI, *Cronaca di Modena. Anni 1588-1602*, a cura di Albano Biondi, Rolando Bussi e Carlo Giovannini, Panini, Modena 1993, p. 187.

[7] Cosí gridava ad esempio «un matto gratioso, chiamato messer Gianetto», durante l'esecuzione di un valdese del Piemonte: cfr. V. LAVENIA, *Eretici sentenziati e «reincorporati»* cit., pp. 153-54.

[8] BABo, *Libro di confortaria… principiato l'anno 1597*, ms B 4423, cc. n. n.

[9] È accolta tra gli altri da P. SPIERENBURG, *The Spectacle of Suffering*, cit. (per la pena capitale ad Amsterdam) e R. VAN DÜLMEN, *Theater des Schreckens* cit., (per la Germania).

[10] R. J. EVANS, *Rituals of Retribution* cit. E cfr. anche per la Francia PASCAL BASTIEN, *L'execution publique à Paris au XVIII e siècle. Une histoire des rituels judiciaires*, Champ Vallon, Paris 2006. Sulla ritualità delle esecuzioni a Roma cfr. ora IRENE FOSI, *La justice et ses rites à Rome à l'époque moderne*, in LUCIEN FAGGION e LAURE VERDON (a cura di), *Rites, justice, pouvoirs. France-Italie XIV e-XIX e siècle*, Université de Provence, Aix-Marseille 2013, pp. 131-46.

[11] MARIN SANUDO, *I diarii*, vol. LX, Venezia 1883; rist. Forni, Bologna 1969, col. 353.

[12] Cfr. *supra*, pp. 69, 205: e cfr. SEBASTIANO GUAZZINI, *Tractatus ad defensam inquisitorum, carceratorum, reorum*, Venetiis apud Bertanos 1649, pp. 71-76.

[13] Il cronista racconta che dicevano: «Sté con Dio, pregé per nui» (M. SANUDO, *I diarii* cit., vol. XVII, Venezia 1887; rist. cit., col. 77). L'episodio è ricordato da C. TRAVERSO, *La Scuola di San Fantin* cit., p. 50.

[14] ROBERT HERTZ, *La preminenza della destra e altri saggi* [1960], trad. it. a cura di Adriano Prosperi, Einaudi, Torino 1994, p. 61. Sulla condizione liminale del condannato e sulle indicazioni degli studi antropologici da Van Gennep a Turner ha richiamato l'attenzione FILIPPO FINESCHI, *Cristo e Giuda. Rituali di giustizia a Firenze in età moderna*, Alberto Bruschi, Firenze 1995, pp. 200 sgg.

PARTE TERZA

Trionfo e crisi della morte barocca

De millanta affogati quarchiduno
se po' ssarvà; ma de scento impiccati
ammalappena se n'addanna uno.

GIUSEPPE GIOACHINO BELLI.

Premessa

Il modello italiano di religione del patibolo di cui abbiamo seguito l'evoluzione prese forma nel contesto di culture europee che ebbero con le città e gli Stati italiani e soprattutto con la Roma papale continui scambi e relazioni. Sui fondamenti della comune religione cristiana e del diritto romano canonico si svilupparono le diverse forme locali e i diversi modelli nazionali di amministrazione della giustizia, che ebbero in comune tra molte altre cose la fondamentale distinzione tra la sorte dell'anima e quella del corpo. Una storia comparata della pena di morte nell'Europa d'antico regime come confronto analitico di norme e di procedure non rientra nel progetto che qui si è cercato di realizzare. Esistono allo stato attuale moltissimi studi analitici per i vari paesi europei che sarebbe impossibile anche solo riassumere per grandi linee. Ma è inevitabile tracciare qui almeno alcune linee di storia del conforto religioso del condannato in chiave comparativa perché in questa vicenda ricorrono gli elementi fondamentali per una storia comparata delle società europee indicati da Marc Bloch: origini comuni, sviluppi paralleli con intrecci, prestiti e conflitti nel contesto di società e forme di potere caratterizzate da differenze profonde.

Capitolo venticinquesimo
Arrivano i gesuiti: la confessione e la scienza dei casi

Nel grande affresco della *Predicazione di san Giovanni Battista* che si para davanti a chi entra nella sala d'ingresso dell'Oratorio dell'arciconfraternita romana (tav. 13) c'è un profilo maschile che spicca in mezzo alla folla degli ascoltatori: è quello di un giovane uomo bruno e ricciuto, con una corta barba che gli incornicia le labbra e il mento. Sembra evidente che il pittore intendesse raffigurare una persona precisa a lui nota. Lo faceva abitualmente Michelangelo, il grande e inarrivabile maestro che dominava l'orizzonte suo e quello dell'epoca. Considerando che Jacopino del Conte lavorava allora nell'oratorio della compagnia romana di cui era membro Michelangelo Buonarroti ci si potrebbe aspettare un omaggio al grande artista da parte di chi ne seguiva la «maniera». Tanto piú che l'affresco è tutto michelangiolesco nelle anatomie e nei movimenti dei corpi di uomini e donne che ascoltano la predica di san Giovanni Battista. E invece non è suo il volto serio e attento di quest'uomo sobriamente vestito di scuro che, collocato alla destra del Battista, sembra proporsi come un seguace e rinnovatore di quella predicazione del Messia. Ne è stata proposta l'identificazione con Ignazio di Loyola[1]. L'affresco è databile intorno al 1538, nel contesto della costruzione e decorazione dell'Oratorio della compagnia tra la metà degli anni Trenta e quella degli anni Cinquanta del Cinquecento, per iniziativa e a spese dei ricchi banchieri e mercanti fiorentini che ne erano membri. A quella data Ignazio era arrivato a Roma da poco (1537), ma intorno alla sua figura e alla predicazione che aveva cominciato a praticare si erano accese curiosità e anche accuse e sospetti. L'opera della confraternita dovette suscitare immediatamente il suo interesse. Se il confratello (dal 1514) Michelangelo Buonarroti si dimostrò piuttosto distratto e assente[2], preferendo frequentare le prediche di Bernardino Ochino e la conversazione del gruppo del cardinal Pole e della

poetessa Vittoria Colonna, altro fu il caso di Ignazio: il quale, invece dei circoli ristretti e dei contesti iniziatici dove il suo conterraneo e rivale mistico spagnolo Juan de Valdés parlava della fede, era attirato dalla trasformazione del mondo attraverso le opere come mezzo per la salvezza del cristiano.

Il modello italiano delle compagnie di giustizia doveva trovare nell'opera dei gesuiti un impulso speciale. Qui, come abbiamo visto, alla semplice pietà popolare delle prime confraternite di laici aveva fatto seguito tra Quattrocento e Cinquecento una seconda fase dominata da gruppi ristretti e altolocati: era quello che chiedevano poteri sospettosi, che del gran teatro del patibolo intendevano far uso per educare i popoli all'obbedienza. Carattere tipico del rituale italiano del patibolo fu allora il ricorso alla devozione religiosa per piantare quella soggezione al potere politico nei cuori e nelle coscienze di cui la Chiesa deteneva la chiave, come sottolineò Giovanni Botero. Il che spiega perché a fianco dei laici e talvolta al loro posto si vide avanzare diffusamente la presenza di membri del clero regolare. Se a Napoli un decreto di Filippo II impose la totale sostituzione dei laici coi religiosi, altrove la presenza di uomini di chiesa fu sempre piú richiesta dalle confraternite. A Roma per trattare con i condannati per eresia e coi piú refrattari tra i carcerati si ricorse abitualmente a cappuccini e gesuiti. E sempre gesuiti e cappuccini furono gli ordini dai quali anche la Compagnia di San Giovanni Battista di Modena scelse in prevalenza «i soggetti piú qualificati e conosciuti e riputati per piú adatti al caso», come raccontò monsignor Sabbatini. Come abbiamo visto, nel corso del Cinquecento la letteratura sul conforto dei condannati a morte conobbe un notevole sviluppo e si trovò di conseguenza a rivaleggiare coi due generi letterari dominanti nella produzione editoriale destinata alla pietà religiosa dei laici: i confessionari e le arti di ben morire. Ma nell'affrontare la materia dei problemi di coscienza anche questa letteratura si avviò inevitabilmente verso la casuistica. E qui fece il suo ingresso la Compagnia di Gesú[3].

L'arrivo dei gesuiti sulla scena del patibolo passò attraverso la pratica diretta del conforto ma anche e soprattutto attraverso l'elaborazione di una scienza dei casi che adattò alle piú diverse situazioni le norme generali della morale cristiana. Specialisti della teologia morale, ne investirono tutte le risorse nell'impresa della conquista religiosa. Nel vocabolario del

fondatore, quale emerge dall'epistolario e dalle fonti del suo governo, un posto speciale spetta alla parola «aiuto». Aiutare era per lui il dovere del cristiano che credeva nel valore positivo delle opere buone e rigettava perciò le dottrine predestinatarie della Riforma protestante. Anche per questo Ignazio esentò i membri della sua compagnia dall'obbligo di recitare il Rosario. Il tempo del gesuita doveva essere impegnato nell'operare a maggior gloria di Dio. E la società si articolava in tante categorie umane che avevano bisogno di aiuto: giovani da sottrarre ai pericoli dell'ambiente universitario, fanciulle da maritare, malati e morenti da preparare alla morte, eretici, infedeli e pagani da convertire. L'aiuto spirituale passava attraverso un'opera di sostegno materiale e un'attività diretta a risolvere i conflitti e a cancellare gli odii di parte. Nell'età delle guerre di religione il problema della pacificazione come questione centrale della tradizione morale delle società mise alla prova le risorse delle Chiese cristiane europee e fece emergere insospettati protagonisti proprio nelle nuove e combattive élite sorte nel corso del secolo, dai puritani ai gesuiti[4]. Il contributo dei gesuiti fu la proposta della missione e il ricorso alla confessione come costruzione di un rapporto duraturo col penitente. Al posto del Dio terribile che nella teologia agostiniana di Lutero si rende conoscibile attraverso l'abbiezione della croce, l'opposto della gloria, quello dei gesuiti si piega accogliente verso i peccatori e vede aumentare la sua gloria a ogni anima salvata e a ogni trionfo della vera fede.

Inserendosi nel fitto tessuto delle confraternite e delle opere di misericordia, i gesuiti cominciarono molto presto ad assumervi un ruolo di protagonisti. Non è chiaro quando esattamente abbiano percepito l'importanza del conforto dei condannati. Nella «formula del Instituto» del 1540 figurano solo le opere di misericordia tradizionali, inclusa l'assistenza ai carcerati e agli infermi degli ospedali, da esercitare «per la gloria di Dio e il bene universale». L'esperienza romana di Ignazio, Laínez e Bobadilla maturò nell'Ospedale di Santo Spirito in Sassia: e lo stesso Ignazio intervenne perché vi venisse richiamata in vigore la disposizione del Concilio Lateranense IV sull'obbligo per i ricoverati di confessarsi, pena la sospensione delle cure. La confessione era per i gesuiti il passaggio decisivo per ottenere una conversione del peccatore tale da avviarlo sul percorso del perfezionamento religioso. Attivi tra Roma e il mondo spagnolo, i gesuiti non poterono ignorare l'importanza della questione del

conforto dei condannati, momento specialmente drammatico dove la confessione si offriva come lo strumento fondamentale per la salvezza delle anime. La loro presenza nel mondo delle carceri e ai bordi del patibolo si fece sentire molto presto. A Roma la Confraternita di San Giovanni Decollato si dovette avvalere spesso della loro opera per ridurre a penitenza i piú ostinati: e lo stesso accadde a Napoli dove era attiva quella dei Bianchi della Giustizia. Nelle relazioni che i gesuiti inviati in quella città mandarono alla sede generalizia si parla molto dell'opera dedicata agli incarcerati e ai galeotti. Sul porto della città partenopea si incontravano lunghe file di condannati alle galere, legati in ceppi e incatenati l'uno all'altro: i gesuiti raccontano di avere dato loro aiuti essenziali: da bere, da mangiare, da coprirsi, ma anche offerte di patrocinio a chi non aveva i mezzi per difendersi legalmente [5]. Le prigioni erano un mondo di miseria e di tenebre («tenebras pauperum», doveva scrivere il modenese Gian Battista Scanaroli nella sua grande opera di istruzioni sulla pratica della visita delle carceri [6]): e della carcerazione si faceva un uso sempre piú indiscriminato per sequestrare un mondo di poveri e farne strumenti per le diverse occorrenze dei potenti. Erano anche l'anticamera del patibolo. E insieme alle carceri i gesuiti presero a frequentare i luoghi delle esecuzioni e a offrire la loro opera di confessori ai condannati. Li troviamo presenti molto presto in varie parti dell'Italia e dell'impero spagnolo, impegnati nella promozione dell'opera di misericordia a fianco delle confraternite esistenti o in forma autonoma. Quando giunsero a Palermo vi trovarono la Compagnia del Santissimo Crocifisso, detta dei Bianchi, fondata nel 1541 per iniziativa del predicatore francescano Pietro Paolo Caporella. I gesuiti ne parlarono nelle prime relazioni inviate dalla Sicilia: e come al solito misero in evidenza il successo del loro impegno nel vincere le resistenze dei siciliani e rendere piú efficace e diffusa la devozione del patibolo. L'ostacolo piú forte era, secondo loro, la paura che le anime degli impiccati venissero poi a molestare chi li aveva accompagnati al patibolo [7]. Di fatto fin dalla metà del Cinquecento i gesuiti mostrarono di aver compreso l'importanza di quella speciale opera di misericordia. Da allora in poi dovevano diventarne i sostenitori piú convinti e attivi. La parola chiave era ancora quella dell'aiutare. Se c'era una condizione umana in cui l'aiuto era necessario e urgente era quella dei morenti. Il terrore del momento della morte era stato tradizionalmente seminato a piene mani dai predicatori di

penitenza: paura del giudizio di Dio, paura della fragilità umana nel momento estremo avevano stimolato il ricorso alla pratica dei testamenti da redigere quando si era ancora in buona salute: e i preamboli dei testamenti documentano la diffusione senza limiti di un bisogno di protezione che in previsione di quel momento estremo e dei suoi rischi si affidava ai santi e alla Madonna[8]. Era allora che bisognava persuadere il morituro a confessarsi. Su quell'estremo momento si era concentrata la tradizione recente dell'*Arte del ben morire*, un best seller che aveva però visto esaurirsi il suo successo quando, intorno al decennio 1530-40, era stata la nuova moralità erasmiana a prenderne il posto[9]. Ma furono i gesuiti a lasciare un loro decisivo segno sui nuovi orientamenti assunti dall'arte di ben morire nell'Europa lacerata dal problema della giustificazione del peccatore davanti a Dio. Con la ripresa cattolica dell'età tridentina si affermò una letteratura gesuitica il cui archetipo venne fissato dallo scritto già ricordato di Juan de Polanco. Abbiamo qui un esempio del modo in cui la Compagnia di Gesú interpretava la funzione dell'aiuto ai condannati e vi adattava l'opera del confessore / confortatore: un uomo dotato di un potere sacro decisivo, quello di amministrare sulla terra il perdono divino da ogni colpa e di suggerire i mezzi per evitare la pena nell'aldilà. Bastava il sacramento a conferire il perdono. E bastava l'intenzione del penitente a trasformare i tormenti del patibolo in equivalente delle pene da scontare nell'aldilà.

La corrente incarnata dai gesuiti nel mescolarsi al fiume della risposta cattolica alla Riforma protestante vi portò una speciale maniera di intendere il significato e le potenzialità della confessione. Mentre prendeva sempre più vigore la versione controriformista del confessore come giudice severo investito da Dio del compito di indagare e scoprire numero, qualità e gravità dei peccati, i membri della Compagnia si addestrarono a esercitare l'abilità del medico che sana le piaghe e sopisce le sofferenze. Il percorso descritto dagli «Esercizi Spirituali» elaborati dal fondatore aveva nella confessione frequente associata alla comunione il suo fondamento. Questa interpretazione del sacramento cattolico era la più adatta a farne lo strumento per consolare i condannati a morte allontanando da loro il ricordo delle colpe e dei delitti commessi e lasciando in ombra la questione del come fare penitenza e risarcire il male fatto. Si riaffacciava quel misticismo della Redenzione che abbiamo visto all'opera nell'episodio di santa

Caterina da Siena e Niccolò di Toldo. Un sentimento che ormai tendeva a prendere la forma dell'adesione alla dottrina della giustificazione per fede: lo si era visto con l'episodio lucchese di Pietro Fatinelli. Così, anche se i gesuiti erano al sicuro da tali accuse, la confessione venne mutando. La definizione del sacramento della penitenza approvata dal Concilio di Trento impose regole molto precise, insistendo soprattutto sull'aspetto giudiziario del sacramento: il che non impedí ai gesuiti di farne lo strumento di un rapporto non terrificante coi penitenti, avviati attraverso la confessione generale delle colpe di una vita intera a un percorso di conversione e di rigenerazione. Tuttavia intorno alla loro opera si diffuse presto il sospetto che quello che veniva confessato al loro orecchio venisse poi rivelato a giudici e autorità: accusa malevola ma non priva di fondamento in un contesto in cui queste forme di collaborazione dei confessori coi giudici non erano insolite. Si accese cosí una controversia che rese necessaria una dotta disquisizione del gesuita Juan de Mariana [10].

Ma le conseguenze sul terreno della pratica del conforto dovevano farsi avvertire, piú che nei principî generali, in un clima di cautela e di diffidenza che circondò le presunte conversioni sotto il patibolo. I caratteri del nuovo clima si riassumono nella interpretazione che il gesuita cardinal Roberto Bellarmino dette dell'episodio evangelico del buon ladrone. Il personaggio del racconto evangelico della Passione era diventato col nome di san Disma la figura piú popolare nei dintorni del patibolo per tutto il Medioevo. Quella promessa dell'immediata ascesa al Paradiso nel giorno stesso della sua morte in croce valeva come garanzia del perdono e della salvezza per i tanti ladri e assassini che morivano per mano della giustizia. Il suo nome e la frase di Gesú a lui rivolta erano apparsi innumerevoli volte sulle labbra dei confortatori. Nel martirologio dei Battuti neri di Ferrara san Disma, come la devozione dei cristiani lo aveva chiamato, figura alle spalle di Cristo nella discesa al Limbo. Quella immagine doveva suggerire pensieri di speranza nella vita futura ai condannati a cui la mostrarono i confratelli modenesi. Era quello l'esempio decisivo, capace di dissipare la nube di disperazione gravante sui condannati. Ma le cose erano andate cambiando man mano che il compito di aprire il Paradiso era passato dal giudice divino ai giudici-confessori della Chiesa. Ora, consapevoli del proprio potere e del dovere di governare il mondo in nome di Dio, gli uomini di chiesa non intendevano piú garantire ai delinquenti e agli eretici un'uscita facile dalla vita terrena

verso le delizie del Paradiso. Avevano davanti una società minacciata dalla violenza e dalla ribellione: la misura necessaria era quella di una dura disciplina dei costumi, una pedagogia basata sulla severità piuttosto che sulla dolcezza. Non era un punto di vista esclusivo del cattolicesimo come religione delle opere. In tutta l'Europa cristiana i tribunali colpivano senza distinguere tra delitti e peccati, infrazione alle leggi del sovrano e alla religione[11]. Ma la soluzione scelta dalla cultura gesuitica, in questo espressione maggiore del cattolicesimo, fu quella di una scissione tra convinzioni teoriche e strategie pratiche. Ecco come l'episodio del ladrone pentito fu interpretato da Roberto Bellarmino. Proprio in apertura del suo trattato *De arte bene moriendi*, l'opera che si affermò come il nuovo modello nell'evoluzione del genere, si regolano i conti con la tradizionale interpretazione dell'episodio evangelico del buon ladrone. Secondo Bellarmino, come abbiamo visto, solo una vita moralmente severa può garantire una buona morte: chi vuol morire bene deve vivere bene[12]. Quanto a Disma, quell'ascesa immediata al Paradiso promessagli sulla croce non poteva che essersela meritata con una santa vita. A parte la forzatura imposta al testo evangelico, va detto che una mentalità del genere era assai diffusa nell'Europa del tempo. Intorno ai patiboli inglesi si ascoltavano sermoni sul fatto che i crimini erano solo il prodotto finale di piccoli peccati: l'ultimo discorso del condannato era una esortazione ai giovani a evitare l'ubriachezza, la profanazione del sabato, la compagnia di donne di malaffare. Si cominciava da lí e si arrivava al delitto[13]. Quel nuovo clima si avverte anche nei consigli di Bellarmino sulla necessità di rendere più rigida e intransigente la condotta dei confessori[14]. Il cardinale non ignorava che la pratica sociale della confessione andava in direzione opposta. Sir John Sandys, un viaggiatore inglese in Italia attirato dalle analogie tra la chiesa anglicana e quella cattolica, scriveva in quegli anni una sua relazione sullo stato della religione in Italia, dove commentava aspramente la disinvoltura con cui i colpevoli di gravi crimini venivano assolti in confessionale e rimandati alle loro abitudini malvagie con la sola penitenza di qualche preghiera[15].

E tuttavia idee come quelle di Roberto Bellarmino stentavano a tradursi nella pratica. Anche perché nella lotta contro l'attacco al potere del clero la difesa dell'efficacia dei sacramenti portò a sostenere che la remissione delle colpe avveniva anche se il peccatore non era veramente contrito ma si

confessava solo per paura delle pene eterne. E comunque era difficile mostrare un volto severo nel momento in cui si cercava di convincere assassini e ladroni a confessarsi sotto il patibolo. Chi pensava che il ladrone impiccato, anche se pentito, non potesse salvarsi lo diceva in altre sedi.

Quanto ai gesuiti, il loro contributo intellettuale non fu certo limitato al testo di Polanco o al trattatello di Bellarmino. La questione della giustizia e del diritto («de iustitia et iure») fu al centro delle imponenti costruzioni teoriche dei maggiori pensatori della Compagnia, che rielaborarono il pensiero di Tommaso d'Aquino dando vita alla «seconda Scolastica». Ma il terreno piú importante per l'esercizio della confessione fu quello della scienza dei casi o casuistica. È qui che l'opera loro lasciò la sua maggiore impronta e influí sull'attività delle compagnie di giustizia integrando le istruzioni contenute nei capitoli e nei manuali a stampa. Sull'ordito delle regole bisognava imbastire le soluzioni per i casi concreti che si potevano incontrare nella realtà: questo era l'addestramento intellettuale di cui il corpo scelto di confortatori di professione sentiva il bisogno.

Si aprí cosí la via della casuistica, una scienza morale che nella prima età moderna conobbe uno sviluppo straordinario, legata come fu ai conflitti religiosi e alle perplessità morali di un mondo improvvisamente fattosi piú grande e piú complicato. Questo dipese in buona parte dalla centralità assunta dalla confessione nel governo della vita religiosa. E la confessione era il punto centrale del conforto per chi abitava nelle prigioni e si avviava al patibolo. Diffusa in tutta la cultura religiosa europea, la casuistica fu sviluppata all'inizio soprattutto (ma non solo) nel mondo cattolico [16]. È stato calcolato che tra il 1550 e il 1799 circa 1300 opere di casuistica furono prodotte da autori cattolici [17]. Fu una scienza coltivata in modo speciale dai gesuiti, maestri riconosciuti della casuistica, che ne fecero la materia centrale del curriculum dei loro collegi nella *Ratio studiorum* (1586). Nell'amministrazione del sacramento della confessione, confermatosi al Concilio di Trento come il momento centrale del governo pastorale, il clero con cura d'anime fece ricorso alle raccolte di casi curate da autori gesuiti. E dunque non c'è da stupirsi se proprio dalla tradizione gesuitica nacque il grosso manuale di casuistica specificamente dedicato ai confortatori dei condannati che abbiamo già avuto occasione di ricordare. L'opera, dal titolo suggestivo (*Notti malinconiche*) fu composta dal gesuita Giacinto Manara e

venne data alle stampe a Bologna nel 1658[18]. Il lettore vi si imbatte in uno sterminato campione di risposte a domande e dubbi possibili sulla base di una analisi di casi reali o ipotetici e di una vasta letteratura canonistica e penalistica nonché di informazioni ricavate da culture antiche e moderne, europee ed extraeuropee. Manara ebbe un autore a cui rifarsi, il gesuita padre Polanco, e un modello di riferimento: le sedute settimanali di discussioni teoriche della Scuola di conforteria di Bologna. Quella istituzione era diventata un'accademia dominata dai dottori dello Studio e da uomini di chiesa: qui si dibattevano temi teorici del conforto e si scioglievano problemi nati dalla pratica. Manara aveva raccolto lo spirito del modello bolognese e aveva fatto tesoro di quell'esperienza per riversarne gli esiti in un libro dedicato a tutti coloro che si adoperavano in quell'ufficio senza avere sufficiente preparazione. Ed erano tanti i potenziali utenti, perché, scriveva Manara, «nelle città cattoliche, non si fa mai morire alcuno per mano di carnefice, che in queste attioni non v'intervenghino molte persone: il confessore del condannato, i confortatori, et il carnefice essecutore della sentenza, i sbirri o bargelli che accompagnano al supplicio»[19]. Ma spesso erano persone senza esperienza, soprattutto in quei luoghi dove le esecuzioni capitali erano rare. Da qui la possibilità di dubbi, ai quali l'opera sua voleva offrire una risposta. L'assetto deliberatamente farraginoso della materia era il tipo di ordine per il quale il gesuita dichiarava la propria preferenza: non casualmente, dato che quello era non solo il gusto letterario del tempo ma anche lo stile della letteratura casuistica. Ma la farragine dei casi è inquadrata in uno schema molto preciso. La dedica ai lettori offre un'idea generale dell'umanità che prelude alla prima e decisiva «interrogatione», se «sia veramente lecito fare morire li malfattori». L'«interrogatione» finale riguarda i reati per i quali è prevista la pena di morte. Nelle pagine della dedica Manara propone, sotto l'autorità del fondatore della Compagnia sant'Ignazio di Loyola, un tipico rovesciamento barocco e controriformista del tema umanistico dell'uomo misura delle cose. Quest'uomo creato da Dio a sua immagine, «compendio di tutte le cose create, mondo picciolo, delitie del Signore del cielo, bellezza dell'universo, specchio delle divine grandezze, compagno delli Angeli, restauratore delle sedie che perderono quelle menti rubelle, figlio adottivo di Dio», ecco che si presenta all'improvviso trasformato in un essere miserando, consumato da febbri, malattie, povertà e fame, preda di nemici,

e diventato infine un miserabile delinquente destinato a essere «appiccato alle forche, decollato, archibusato, scannato,infranto da ruote». Dietro l'uomo microcosmo della cultura rinascimentale si affacciano i vermi e la putredine di un corpo «che alla fine si riduce a sette oncia di polvere», come riassuntivamente scriverà alla fine del trattato [20]. Da qui l'autore ricava la tesi che la potenza di Dio si manifesta nella creazione della creatura bellissima ma anche nel riservarsi «il dominio e potestà di disfarla». E parte di tale potere Dio lo ha delegato ai principi «che governano il publico», lasciando a se stesso la decisione se distruggere la parte «piú principale, e superiore, che è l'anima» [21].

Ai dubbi sulla liceità della pena capitale rispondono non solo gli argomenti della pagina scritta ma prima ancora l'immagine che figura sull'antiporta della prima edizione. È una incisione dove si vedono tre nerboruti boscaioli che tagliano alle radici gli alberi senza foglie né frutti dei malvagi. I rami dell'albero recano i nomi dei maledetti da sradicare dalla terra: si va dagli eretici ai colpevoli di lesa maestà, passando attraverso assassini, sodomiti, adulteri, colpevoli di aborto, ladri, incestuosi, bestemmiatori, ruffiani e falsari. Da questo avvio si può dedurre l'opinione dell'autore sulla liceità della pena di morte. Manara sapeva che c'erano opinioni contrastanti. Abbiamo già visto come riferisse le reazioni di sconcerto e i sentimenti di elementare umanità suggeriti ai confortatori dalle scene a cui partecipavano. Ai dubbiosi Manara rispondeva con un rinvio al diritto romano e al commento di Baldo degli Ubaldi: i giudici debbono essere pronti a punire, lo richiede la tutela della quiete pubblica. Ma restava aperta la domanda se si potesse uccidere: non lo vietava forse il quinto precetto del decalogo? E poi non c'era quella parabola del seminatore e della zizzania (*Mt* 13,18-23)? E non diceva la Bibbia che Dio non vuole che il peccatore muoia, ma che si converta e viva? Manara ricordava anche che Duns Scoto aveva notato l'assenza di ladri e adultere tra i delitti da punire con la morte indicati nel capitolo 22 dell'*Esodo*: e aveva sottolineato l'episodio evangelico dell'adultera salvata dalla lapidazione da Gesú stesso. Manara si sbrigava di tutte queste obbiezioni dichiarandole «pericolose», cioè a rischio di eresia. Bisognava restare aderenti a san Tommaso e all'altro Tommaso domenicano, l'illustre maestro de Vio da Gaeta detto il Gaetano, nonché in generale agli autori della seconda Scolastica che avevano tutti giustificato la pena di morte. Non è forse lecito difendersi

dall'assassino uccidendolo? E se si taglia il membro malato dal corpo del singolo, anche il membro malato del «corpo morale de' cittadini» deve essere reciso per evitare che faccia ammalare l'organismo sano. E dunque: «Il dire, che fare morire i malfattori sia illecito, perché vi osti il divino precetto, è errore contro la fede cattolica»[22]. Il malfattore è un incidente da eliminare, contro di lui si erge la piramide che ha Dio e il principe, sua voce, al vertice e il corpo morale dei cittadini come base.

La sterminata casistica proposta e risolta dal gesuita non si limita ad affrontare i temi che si sono visti toccati dai manuali ma penetra con l'immaginazione e con le letture nel groviglio delle ipotesi piú tenebrose. La sua analisi dei modi e delle forme della concessione dei sacramenti ne sostiene senza incertezze la liceità raccontando la storia di come si fosse giunti all'intervento di Pio V per ottenere da Filippo II l'assenso alla comunione dei condannati[23]: ma subito dopo si addentra in una foresta di casi immaginari. Tale ad esempio quello se si possa dare un'ostia avvelenata al giustiziando e se questi possa vomitarla e come si debba devotamente raccogliere quel vomito e infine di quale peccato si macchierebbe il sacerdote che consacrasse un'ostia siffatta[24]. L'ossequio alle leggi vigenti e l'obbedienza ai sovrani sono la cornice politica in cui il discorso morale del gesuita inserisce la sorte dell'anima individuale e interpreta il valore delle intenzioni del singolo. Se il volere del principe è legge, anche quando condanna ingiustamente, il condannato ha il diritto di salvare la propria vita anche se per farlo dovesse uccidere i presenti, inclusi i confortatori. Il brivido di una paura retrospettiva percorre una sola pagina, quella in cui Manara racconta di una notte passata accanto a un giustiziando che invece di riposare «levava spesso il capo e guardava la porta della Confortaria». Il gesuita colse nel buio quei movimenti furtivi e quegli sguardi e gli chiese «perché ciò facesse e cosí spesso: [e quello] rispose sinceramente: "Vado guardando, se potessi fuggire"»[25]. È uno dei rarissimi squarci di quelle «notti malinconiche» dove Manara afferma di avere trascorso tanta parte della sua vita. Quell'uomo che finge di riposare ma, «sopra uno stramazzo giacendo», leva la testa nel buio e spia di nascosto se la porta della conforteria sia aperta svela agli occhi del lettore una scena degna del Magnasco. Ma la ragione per cui Manara ce la propone è perché anche qui la sua scienza ha qualcosa da dire, qualcosa che è destinato a stupire quei confortatori devotissimi, «soliti, – scrive Manara con evidente

dileggio, – a maneggiare la loro corona cento volte al giorno». Costoro penseranno che quella voglia disperata di fuggire del confortato fosse una tentazione diabolica: ebbene, non è cosí. Anche chi è stato giustamente condannato ha il diritto di cercare di salvarsi la vita. Se fosse necessario per questo ammazzare giudice, sbirri e confortatori, il reo non peccherebbe facendolo. Sarebbe certamente un crimine ma non un peccato. Le solide basi della dottrina di san Tommaso e le elaborazioni della seconda Scolastica che confermano il potere di uccidere per il bene della società sorreggono anche il diritto del singolo di fare ogni cosa pur di tutelare se stesso.

Ma in questo sistema morale retto dal principio del male minore e governato dai casuisti si affaccia via via un potere altro, che non è quello del principe: è il potere del tribunale ecclesiastico dell'Inquisizione. E quando si affaccia l'inquisizione ecclesiastica, le regole si riscrivono. L'eretico, cosí come l'infedele e l'ebreo sono personaggi abituali del teatro della giustizia. Ora, poteva accadere che le regole del foro sacramentale della penitenza e quelle del foro esterno dell'Inquisizione entrassero in conflitto: come ad esempio nel caso immaginario che il condannato a morte per eresia si rivelasse in confessione ingiustamente punito. Vincerà la verità scoperta nel profondo della coscienza o quella di una sentenza inquisitoriale sbagliata? La risposta è semplice: il confessore assolverà segretamente il reo ma i confortatori non lo accompagneranno al patibolo. Bisognerà aver riguardo all'Inquisizione [26].

Anche il boia merita riguardo: perché è uomo che svolge un «officio molto necessario et utile al publico.Per lui in un certo modo godesi la pace» [27]. Un merito civile che andava rispettato e ricompensato. Nella semiotica del patibolo questa è una parola che aveva un posto speciale: coi suoi sinonimi – «manigoldo», «ribaldo», «barattiere» – serviva a indicare un rifiuto umano, un essere per definizione infame, indispensabile mediatore col regno maledetto della morte e della macellazione dei corpi, carico di tutto il disprezzo e il rifiuto della società che gli imponeva quel ruolo come una eterna condanna [28]. Qui invece è colui che esercita un «officio» meritorio, al pari di altri funzionari statali: il suo merito civile e religioso andava rispettato e ricompensato, in terra e in cielo. E come vedremo la solerte devozionalità della Controriforma aveva già provveduto a dotare anche gli «esecutori di giustizia» come tutti gli altri stati di vita

sociali di un santo protettore. Per Manara, il boia può essere un ottimo cristiano. In ogni caso ha i suoi diritti: tra gli altri, quello di prelevare il grasso dal corpo del giustiziato. Forse ci saranno proteste e richieste di impedirglielo da parte di chi non sopporta il pensiero che il proprio corpo venga aperto dagli anatomisti o sfruttato come riserva di medicinali da vendere a disposizione del boia. Ma niente da fare: se il principe ha dato il permesso necessario, quelle cose si faranno. Il che non toglie che anche nel gesuita l'uso di quel grasso umano susciti qualche reazione di disgusto («Pare che questo habbia del barbaro assai» [29]).

Un mondo pacificato e bene ordinato richiede la pena di morte. Tale è la ferma convinzione di Manara. La pena capitale è il sacrificio di vittime necessarie. E Dio lo gradisce. Anzi, «non si può sacrificare a Dio vittima piú accetta, che con il levare dal mondo li facinorosi» [30]. Dio consente però che quei facinorosi salvino la loro anima. Certo, su questo c'era chi dubitava molto. Proprio parlando in conforteria Manara aveva sentito dire da «persona savia» che non solo non c'era sicurezza sulla salvezza eterna di quelle anime ma che addirittura «la maggior parte di questi miseri si danna» [31]. No, non era cosí: le fonti di quelle convinzioni non erano bene intese e in ogni caso bisognava pensare diversamente, anche per testimonianze miracolose. Ma non era un punto particolarmente importante per il gesuita, al quale premeva soprattutto confermare l'utilità della pena e l'importanza dell'ufficio del confortare come scuola di pensiero e ufficio di cristiana creanza. La casistica offertagli dal secolo era come un paesaggio da percorrere con la curiosità di un osservatore freddo capace di apprezzare il coraggio di Carlo I d'Inghilterra nell'affrontare la morte: anche se non c'era dubbio che appena la testa fu staccata da quel busto regale il sovrano inglese andò «a esser eternamente nell'Inferno tormentato» [32]. Aveva assistito a una esecuzione avvenuta a Imola di due fratelli e poteva cosí descrivere dal vero il momento in cui il boia assestava col suo martello di legno il colpo alla tempia necessario per togliere i sensi ai condannati prima di scannarli. E aveva raccolto notizie di esecuzioni crudelissime, come quella del regicida Ravaillac. Aveva anche letto gli atti di un processo dove si descriveva il modo in cui «fu levato dal mondo in Milano un barbiero detto il Morra l'anno 1630 che fabricava unguenti da infettare le persone di peste, acciò morissero et egli facesse maggior guadagno». Nessun dubbio per il gesuita che le cose fossero andate cosí e che simili unguenti

esistessero davvero. L'importante era rassicurare i lettori sulla liceità e giustizia di tanta crudeltà: per Manara non c'era dubbio alcuno che «a lui [Gian Giacomo Mora] et a' suoi eguali complici furono meritamente infrante le ossa, et attortigliato alli raggi della ruota durò vivo sei hore; hebbe gran tempo di fare atti di pentimento di falli passati e di meritare tolerando cosí penoso tormento, e fece meritare assai li religiosi che furono assistenti»[33]. Non è un caso che nel breve resoconto datone da Manara figuri una ripetuta allusione alla questione dei meriti. Per il gesuita, Gian Giacomo Mora fu straziato «meritamente»: e la lunga durata degli strazi fu occasione per lui di guadagnare dei meriti per presentarsi davanti a Dio. Ma chi meritò «assai» furono quelli che religiosamente lo assistettero. Non c'è nessuna zona d'ombra nel sistema della giustizia: tormenti e morte saldano i conti con la colpa e forniscono meriti che evitano o riducono la pena (quella eterna) al condannato e guadagnano il Paradiso ai confortatori – gli unici a realizzare un guadagno netto. La cambiale firmata sulla terra si pagherà in cielo. Ma intanto per i delinquenti quel che si deve fare è «levarli dal mondo».

Il nome di Gian Giacomo Mora, vittima di una vicenda giudiziaria atroce che fu celebre allora e doveva ridiventarlo nelle riflessioni dei secoli successivi, è uno dei pochissimi casi di persone reali ad affacciarsi nella dilagante letteratura dei confortatori. Ci voleva un gesuita esperto di casuistica per introdurre il profilo dello sfortunato barbiere in mezzo a quelli di remote figure di santi e di grandi personaggi della storia. Ma sui nomi e sui tratti reali dei condannati queste istruzioni calano un silenzio quasi completo. Il profilo umano concreto del carcerato che riceve la sentenza di morte resta una silhouette senza tempo. A lui spetta solo il compito di scegliere tra l'accettazione della propria sorte (incluso il ringraziamento a chi lo pone in quella situazione) e l'ostinazione di un rifiuto destinato a essere punito in cielo e in terra. I dialoghi proposti sono unilaterali: come in un prontuario burocratico, il confortatore immagina dubbi e situazioni ipotetiche e indica le soluzioni. Di quello che veniva detto dai condannati e della scena reale non sembra importargli molto. La ginnastica mentale si esercita sulle ipotesi piú estreme e consiste nel rendere razionale il volto piú assurdo che il reale era capace di assumere.

[1] JOSEPHINE VON HENNEBERG, *An Unknown Portrait of St Ignatius Loyola*, in «Art Bulletin», vol. XLIX (1967), n. 159, pp. 140-42. La proposta è stata ritenuta «non convincing» da JEAN S. WEISZ, *Pittura e Misericordia. The Oratory of S. Giovanni Decollato in Rome*, UMI Research Press, Ann Arbor (Mich.) 1984, p. 38.

[2] Il nome di Michelangelo in una committenza dell'arciconfraternita del 1551 è stato segnalato da ID., *Daniele da Volterra and the Oratory of S. Giovanni Decollato*, «The Burlington Magazine», vol. CXXIII (1981), n. 939, p. 355.

[3] Non v'è traccia di questo versante dell'attività dei gesuiti nel volume di LANCE GABRIEL LAZAR, *Working in the Vineyard of the Lord. Jesuit Confraternities in Early Modern Italy*, University of Toronto Press, Toronto 2005.

[4] Questa è anche la tesi di JOHN BOSSY, *Peace in the Post-Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

[5] *Opere pie le quali s'esercitano nel regio tribunale della Vicaria dalli RR.PP. della Compagnia di Giesú da vent'anni in qua*, relazione ms s. d., ma redatta intorno al 1630 (ARSI, Neap. 78).

[6] IO. BAPTISTAE SCANAROLI MUTINENSIS SIDONIORUM EPISCOPI *De visitatione carceratorum libri tres*, Romae, typis Reverendae Camerae Apostolicae 1655 (dalla dedica a san Girolamo, patrono dell'Arciconfraternita della Carità).

[7] Cfr. la lettera di Tommaso Romano (*MHSI*, *Epistolae mixtae*, V, pp. 344-55) citata *supra*, parte prima, p. 78 nota 21.

[8] Cfr. le dense e suggestive pagine sui testamenti avignonesi di JACQUES CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge*, Rome, École Française, Roma 1980, pp.105 sgg.

[9] Cfr. R. CHARTIER, *Les arts de bien mourir, 1450-1600* cit., pp. 51-76.

[10] JUAN DE MARIANA, *Controversia de manifestatione complicis*, 1588, ms in ARSI, Opp. NN. 305.

[11] Cfr. RONALD PO-CHIA HSIA, *Social Discipline in the Reformation Europe: Central Europe 1550-1750*, Routledge, London - New York 1989. E cfr. anche R. J. EVANS, *Rituals of Retribution* cit., p. 40.

[12] Cfr. *supra*, p. 275 nota 26.

[13] Cfr. JAMES A. SHARPE, *Crime in Early Modern England 1550-1750*, Longman, London - New York 1984, pp. 154-63.

[14] Cfr. *supra*, p. 275 nota 27.

[15] Pubblicata in inglese nel 1605 e a Ginevra nel 1625 nella traduzione italiana e con le aggiunte di fra Paolo Sarpi (cfr. *supra*, p. 339 nota 13), è parzialmente riprodotta a cura di Gaetano e Luisa

Cozzi in PAOLO SARPI, *Opere*, Ricciardi, Milano-Napoli 1969, pp. 295-330.

[16] Per i luterani cfr. BENJAMIN T. G. MAYES, *Counsel and Conscience. Lutheran Casuistry and Moral Reasoning After the Reformation*, Vandenhoecht & Ruprecht, Göttingen 2011.

[17] PIERRE HURTUBISE, *La casuistique dans tous ses états. De Martin de Azpilcueta à Alphonse de Liguori*, Novalis, Ottawa 2005, p. 26.

[18] G. MANARA, *Notti malinconiche* cit. Cfr. *supra*, pp. 24-25. Intorno al titolo del testo di Manara Isabella Rosoni ha costruito una suggestiva esplorazione del tema del conforto nel Seicento (*Le notti malinconiche. Esecuzioni capitali e disciplinamento nell'Italia del XVII secolo*, in MARIO SBRICCOLI (a cura di), *La notte. Ordine, sicurezza e disciplinamento in età moderna*, Ponte alle Grazie, Firenze 1991, pp. 94-126).

[19] G. MANARA, *Notti malinconiche* cit., p. 6.

[20] *Ibid.*, p. 747. Qui Manara evoca esplicitamente i temi del disprezzo del mondo di Lotario di Segni, poi papa Innocenzo III.

[21] *Ibid.*, pp. 4-5.

[22] *Ibid.*, pp. 17-29.

[23] *Ibid.*, pp. 111-12. L'intervento di Pio V in un messaggio del 25 gennaio 1568 al nunzio Gian Battista Castagna perché si eliminasse l'«abuso» di non consentire l'eucarestia ai condannati è documentato nel saggio di JOSÉ IGNACIO TELLECHEA IDÍGORAS, *El Papado y Felipe II: colección de breves pontificios*, III. *1550-1598*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2002, p. 131. Sul ruolo svolto in questa occasione dal vescovo di Granada Pedro Guerrero cfr. dello scrivente *Morire volentieri* cit., pp. 41-42.

[24] G. MANARA, *Notti malinconiche* cit., pp. 135-37.

[25] *Ibid.*, pp. 208-9.

[26] Lo si deve fare «in risguardo dell'Inquisitione» (*ibid.*, p. 287).

[27] *Ibid.*, p. 359.

[28] Cfr. ENRICA GUERRA, *Una eterna condanna. La figura del carnefice nella società tardomedievale*, Franco Angeli, Milano 2003. La definizione di «barattiere» (cfr. alle pp. 102-3) rientra nelle metamorfosi della baratteria oggetto di una recente e acuta ricerca di Gherardo Ortalli (cfr. *supra*, p. 116 nota 11).

[29] G. MANARA, *Notti malinconiche* cit., p. 296. Ma le stregonerie descritte da Lucano nella *Pharsalia* offrono al gesuita l'occasione per una esibizione di dottrina sull'argomento.

[30] *Ibid.*, p. 263.

[31] *Ibid.*, p. 422.

[32] *Ibid.*, p. 733.

[33] *Ibid.*, p. 718. Manara afferma di aver letto i dettagli raccontati «nel suo processo, che va atorno stampato». Sulla circolazione della vicenda cfr. di Ermanno Paccagnini la voce «Gian Giacomo Mora» in *DBI*, vol. LXXVI, 2012, pp. 411-13.

Capitolo ventiseiesimo
Laboratori di uniformità: casi teorici, persone reali

Le «notti malinconiche» di Giacinto Manara maturarono nel contesto dell'opera di quella che a Bologna si dette il nome di Sacra Scuola di Conforteria: un nome che perse molto presto l'originario significato di confraternita per assumere quello di luogo di studio, quale di fatto finí con l'essere. Quel che rimane dell'archivio dell'istituzione conserva tracce cospicue di un'attività intellettuale e di un impegno didattico intenso, serio e continuativo. Lo dirigeva uno dei membri che assumeva l'ufficio di censore: una figura tipica delle accademie letterarie fiorite in Italia a partire dalla metà del Cinquecento, dove aveva il compito di guidare il lavoro comune correggendo i prodotti intellettuali che ne nascevano e guidandoli all'interno dello stretto sentiero segnato dalle norme interne della retorica e della lingua e da quelle esterne della Chiesa e del potere politico. Intorno alla metà del Seicento le regole fissate per le riunioni ordinarie della Scuola bolognese (una ogni domenica) impegnavano il censore a preparare e governare ogni seduta lungo una traccia costante: i dodici «maestri» dovevano «ragionare, e trattare di quelle cose, che al censore pareranno utili, opportune, e necessarie per instruttione, dottrina, et ammaestramento de' novitii, e discepoli». Spettava al censore organizzare le riunioni «proponendo li quesiti, o casi tanto teorici, quanto prattici» e comunicandoli ai confratelli prima dell'incontro, in modo che si potessero preparare e magari portare «in iscritto i fondamenti piú principali dei ragionamenti di quel giorno per conservarli a beneficio della Scuola»[1]. Gli schemi dei casi da discutere erano normalmente predisposti a stampa: di molti di questi l'archivio della Scuola ha conservato copie. Dobbiamo immaginare riunioni molto severe e disciplinate. Le presiedevano i maestri: che erano quasi tutti dottori dello Studio cittadino e canonici di San Petronio. Alla metà del Seicento, quando si avviò regolarmente quella

attività, il censore era Ovidio Montalbani, dottore collegiato di filosofia e medicina. Molti i casi da lui proposti e pubblicati a stampa. Sedeva allora tra i maestri Giovanni Battista Gargiaria, giurista, docente dello Studio, autore di un *Conforto de gli afflitti condannati a morte* edito nel 1650 e piú volte ristampato [2]. Se aggiungiamo il volume di Giacinto Manara a questo elenco abbiamo davanti un nucleo significativo dei prodotti che uscirono da quelle riunioni. Ne uscirono o vi entrarono? Questi membri dell'antico Studio bolognese erano uomini di scienza libresca: basterebbe sfogliare gli elenchi dei libri delle loro biblioteche, registrati negli atti del notaio che lavorava per la Scuola di Conforteria, per misurare lo spessore della erudizione vasta e curiosa che si frapponeva fra loro e la pratica del conforto [3]. Era quello il filtro attraverso il quale si depositava l'esperienza vissuta in quelle «orride e spaventose funtioni di tormenti e di morti», dove, come scrive Gargiaria, «soglionsi vedere gli astanti stupiti, come stolidi, con faccie pallide, ed esangui; chi sviene, chi piange, chi grida, chi sospira» [4].

Depositandosi negli schemi della casuistica di coscienza, quella materia perdeva i connotati concreti delle persone che avevano vissuto l'opera di conforto ed erano morte tra gli strazi del patibolo: da realtà di carne e sangue diventava potenzialità astratta e ripetitiva, stimolando un gioco intellettuale praticato all'epoca come un'abitudine in quegli ambienti. La scienza dei casi o casuistica era allora al massimo del suo sviluppo: come forma di teologia morale la si studiava nelle università europee ben al di là dei confini del mondo cattolico, come base per la formazione di preti e pastori. Nella realtà bolognese del Seicento la pratica di stampare su fogli volanti casi da discutere desunti dall'esperienza del confessionale era stata introdotta in mezzo agli ecclesiastici con cura d'anime fin dal tardo Cinquecento grazie al vescovo Gabriele Paleotti che ne aveva affidato la cura ai gesuiti. Ma c'era una differenza fondamentale fra la pratica della casuistica nella Scuola della conforteria e tutte le altre: qui i casi discussi nascevano spesso dall'esperienza delle «notti malinconiche» dell'assistenza ai giustiziandi. Dunque siamo davanti a un esercizio intellettuale dove le penne erano letteralmente intinte nel sangue umano: questo suggeriva l'elegante intreccio di una spada e una penna disegnato sul frontespizio del catalogo di Carlo Antonio Macchiavelli dall'editore bolognese Lelio dalla Volpe. E il commento affidato al cartiglio qualificava l'opera di studio con

quello che potremmo definire un illuminismo tutto cristiano: «illuminare eos qui in umbra mortis sedent», portare la luce nelle tenebre di chi attende la morte. Era la formula liturgica piú ripetuta negli ambienti delle compagnie di giustizia. Vi si esprimeva il senso dell'impresa alla quale i membri della conforteria si gloriavano di partecipare.

Nella formulazione dei casi da discutere si procedeva immaginando situazioni possibili o ricavandole da situazioni effettivamente sperimentate. E poiché l'esperienza delle esecuzioni era continuamente rinnovata nell'importante legazione bolognese dal funzionamento della giustizia, il bisogno di inventare casi astratti non era pressante: bastava elaborare le storie vere, sottoponendole a un'opera di svuotamento e di generalizzazione. Cosí le vicende reali molto spesso trapelano dietro le formulazioni astraenti dei casi proposti nelle sessioni domenicali della Scuola. Ne diamo un esempio: nel primo semestre del 1641 il censore, che era allora il «maestro» Giovanni Bertalotti, propose dei *Motivi per li discorsi ordinarii della Scola* ricavandoli da una vicenda che aveva impegnato la Conforteria nel recente passato. Il censore non indicava il nome del «paziente», ma la memoria della vicenda era ancora viva in città e il clamore del caso aveva lasciato una traccia profonda. Bertalotti descriveva il protagonista come «un soggetto, che fu giustitiato nel fiore degli anni suoi, avezzo a vivere secondo li gusti del senso, ateista nell'intimo et che si vantava di qualche intelligenza»[5]. La parola «ateista» ci avverte che siamo davanti a un caso di eresia. Nel registro dei giustiziati di quegli anni tenuto aggiornato dal Tribunale criminale bolognese detto del Torrone, in mezzo a una folla di ladri e assassini e di altri puniti per vari delitti (sodomia, infanticidio e altro) troviamo due soli casi di eresia. La sentenza era stata emessa per loro dal tribunale del Sant'Uffizio di Bologna che l'aveva poi trasmessa agli sbirri del Torrone per l'esecuzione. C'era stato quello di uno studente tedesco, di nome Assuero Bispiach, impiccato e poi bruciato il 4 novembre 1618; e quello che il 28 novembre del 1622 aveva visto l'impiccagione e il rogo dei corpi di Costantino Sacardino, di suo figlio Bernardino, di Pellegrino Tedeschi e di Girolamo suo figlio. Nel caso di Assuero il notaio del Torrone annotò che la misura mite della punizione – strozzato prima di essere bruciato – si doveva al fatto che aveva dato segni di conversione[6]. Lo stesso si deve presumere per il successivo gruppo di condannati. I quali non erano luterani ma ateisti, imputazione

gravissima entrata allora da non molto nella griglia teologica dell'Inquisizione insieme alle ombre di Machiavelli, dell'epicureismo antico e dei libertini moderni[7]. Della conversione finale di Costantino dà fede una ultima volontà da lui dettata il lunedí 28 novembre 1622: vi si dichiarava «desideroso di render a Dio l'anima con quella maggior contritione che sia possibile» e lasciava disposizioni sui suoi beni, «per poter spendere quel poco tempo di vita che li resta in dimandar perdono a Sua Divina Maestà, et piangere i suoi peccati dopo essersi sacramentalmente confessato»[8]. La vicenda aveva suscitato grande clamore in città. E aveva impegnato direttamente e a fondo le energie della Conforteria. Uno dei Maestri, il canonico e conte Ridolfo Campeggi, le aveva dedicato un *Racconto degli eretici iconomiasti*[9]: un reportage scritto a caldo che aveva avuto anche una immediata ristampa. «Iconomiasti» perché l'azione sovversiva del gruppo aveva preso di mira le immagini sacre della Madonna diffuse per tutta la città, oggetto di grande devozione e di vero e proprio culto per il potere taumaturgico loro attribuito. Una puntuale ricerca storica su quella che è stata definita la «congiura di un buffone» ha ricostruito la cultura e il percorso di una singolare personalità di teatrante e libertino popolare che aveva fatto di Bologna il luogo di un esperimento di rivolta contro la religione della Controriforma[10]. Ebbene, tanto il luterano tedesco quanto gli ateisti italiani erano morti pentiti e convertiti: due successi dal punto di vista della conforteria. Ora si trattava di studiare quello che uno degli ateisti – il piú giovane, Bernardino – aveva detto in conforteria per allenare i discepoli a sapersi adattare a situazioni di speciale difficoltà come quella. Lo schema è quello di un dialogo dove si conoscono gli argomenti del condannato e si tratta di riempire gli spazi bianchi del confortatore. Ogni punto proposto è un momento della costruzione di un rapporto nel quale i confortatori debbono riuscire a inserire la loro voce e farsi ascoltare. L'impresa appare subito molto difficile: l'interlocutore non ascolta, dalla sua bocca esce un misto di proteste e di lamenti, i suoi stati d'animo sono febbrili, la disperazione per la paura della morte si mescola alla protesta, al tentativo di contestare la sentenza. Arriva la «nuova di dover morire» e Bernardino «prorompe in molte bestemmie». Subito dopo «agitato dalle sue furie, tenta d'offendere per quanto può gli astanti, anzi battendo il capo nei muri cerca d'amazzar se stesso». Terzo momento: è stanco, finalmente gli si può parlare. Ma rifiuta

la prospettiva della morte perché dice «presuntuosamente, che Dio l'ha esentato, e liberato da questa morte». E rivela una visione (un sogno?) che ha avuto: ne sostiene «pertinacemente» la verità, «anzi chiama heretico chi non la crede». Ma non era ateista? Ebbene, di questo si discuterà al punto ottavo dell'esercitazione. Subito prima c'è il tentativo di giustificare i suoi reati politici, che per lui si riassumevano nell'«havere ripreso il mal governo de' superiori». Ma era un delitto dire la verità? Perché lui aveva detto la verità quando aveva «ripreso il mal governo de' superiori con cartelli e libelli famosi». E siccome aveva fatto «una cosa giusta» non doveva venir punito, o almeno non cosí duramente. I reati di parole contro i potenti del cielo e della terra, le bestemmie e i libelli famosi, potevano essere perdonati: «se si perdona l'offesa fatta a Dio, si può anco perdonar quella fatta agl'huomini»[11]. Non sappiamo quali risposte possibili a questo discorso abbiano concepito i discepoli della Scuola. Di fatto, non la bestemmia aveva determinato la scomunica dell'Inquisizione ma l'ateismo. E chi lo mandava a morte era il potere civile: dunque Bernardino poteva ben dire di essere stato perdonato per i reati contro Dio. Ma chi era Dio per lui? Questa fu probabilmente la domanda del confortatore che dovremmo inserire nello spazio bianco del questionario subito prima del punto successivo (il numero 9): qui si legge che Bernardino definiva se stesso come un «filosofo naturale» che ragionava «all'etnica», cioè alla maniera dei pagani antichi: Dio per lui era «una prima causa, overo primo ente, che intende invocare in suo aiuto, ma non lo conosce». È un appiglio per parlare del Dio cristiano, della immortalità dell'anima, delle pene eterne. Al punto 10 troviamo Bernardino «assalito da timore gravissimo della morte» che reagisce a chi gli ricorda che deve temere non questa morte ma quella dell'anima e domanda: «Se dunque l'anima deve morire, a che tante fatiche per salvarla?» Al punto successivo si legge che gli è stato spiegato in che cosa consista la morte dell'anima: «la disgratia di Dio, e le pene infernali»; e gli è stata presentata l'alternativa, cioè «la gloria celeste». E lui «risponde bestialmente: "Adunque non ci è il Purgatorio"». Bernardino aveva colto un punto importante: la semplificazione strumentale su cui si basava il conforto dei condannati, che taceva delle pene del Purgatorio. Dunque il giovane aveva rimbeccato non «bestialmente» ma razionalmente i confortatori rinviandoli a un punto capitale della loro fede. Ma l'avvio di una discussione dottrinale viene lasciato cadere. Una svolta decisiva

avviene quando il condannato «comincia a dar segno di conversione ma diffida della misericordia di Dio». Si pente, si confessa, riceve la comunione. Ma chiede a questo punto di incontrare suo padre, «condannato per li medemi delitti e confortato in altra stanza». Si propone qui la domanda se si debba concedere un tale permesso. Immaginiamo facilmente quale fosse la risposta che ci si attendeva dai discepoli: come abbiamo visto tutte le istruzioni dei confortatori consideravano la cosa «molto pericolosa» e il censore lo fece presente nel proporre la domanda. Seguono poi ancora quattro temi per l'esercitazione scolastica: come confortare il giovane che mentre parla sente «alcuni rumori d'inchiodar tavole, e muover carri» e pensando subito ai «rigorosi tormenti» che lo aspettano «cade in una paura grande, con lagrime e sospiri», rivelando tutta la fragilità e tenerezza del suo carattere. Una «delicatezza» che emergerà ancora al punto finale, quando il giovane viene consegnato al boia che lo spoglia e gli mette il capestro al collo: lui pensa che lo stanno per tanagliare «e tutto si strugge in lagrime». Ma prima aveva posto un problema ai confortatori, chiedendo di essere autorizzato a parlare al popolo dal patibolo. Gli era venuto in mente «di esser obligato restituire la fama a se stesso». L'obbligo della restituzione della fama era fatto presente normalmente ai condannati: ci si aspettava che rivelassero nomi di complici o scagionassero eventuali accusati a torto. Ma Bernardino vuole renderla a se stesso e farlo dal patibolo. Là vorrebbe spiegare che il delitto che ha commesso, di lordare ancora immagini sacre dopo che suo padre era stato incarcerato, lo aveva fatto «per l'amor paterno», cioè per creare un alibi al padre. Motivo nobile, forse capace di attenuare l'esecrazione di cui era vittima. Anche qui la risposta al quiz per chi conosceva le istruzioni non era difficile. Bisognava dire di no.

Come mostra questo esempio le esercitazioni di casuistica erano dedicate all'addestramento intellettuale dei discepoli della Scuola: ma attraverso la pubblicazione a stampa si configuravano come un settore importante della letteratura prodotta dalla cultura della Controriforma italiana. Non erano manuali per confessori né testi teologici o canonistici; avevano spesso un legame con vicende reali e problemi emersi in casi concreti, ma potevano anche spaziare nei vasti territori di una astratta teologia morale; non erano nemmeno letteratura di pietà. Avevano ingredienti presi da tutti questi campi ma li elaboravano in vista di un obbiettivo assai piú ambizioso. Si proponevano come un ponte capace di unire armonicamente la legge

positiva e la teologia per coprire ogni lacuna dell'esperienza possibile. E seguivano la regola di risolvere sempre e completamente il delitto in peccato e di legittimare la sanzione del sovrano come voluta da decreto divino. E questo non solo e non tanto sul piano teorico ma prendendo come attore e testimone il condannato a morte: il patibolo diventava cosí il teatro-verità dove si recitava il melodramma del martirio, quello che intanto la stessa confraternita proponeva come modello di teatro nelle sacre rappresentazioni curate per intrattenimento devoto della città.

Il modello elaborato a Bologna ebbe riflessi e imitazioni in altre realtà. Un fascicolo di quesiti proposti e risolti nella confraternita modenese di San Giovanni Battista è quello che rimane delle conferenze sui casi organizzate dalla Scuola di conforteria in una fase di ripresa dopo un lungo periodo in cui l'assistenza ai condannati era stata svolta da gesuiti e cappuccini[12]. Nella registrazione fattane a partire dal 1758 dal canonico Giuseppe Antonio Lotti leggiamo una serie di situazioni elaborate a tavolino, ricavate dalla letteratura corrente di carattere teologico-morale e risolte con abbondanza di citazioni e rinvii ai trattati. Vi si immaginano situazioni di condannati che si sono finti pazzi per evitare la condanna, che hanno preso del veleno per morire prima di salire al patibolo, che hanno spergiurato durante il processo: e ora sono tormentati da tanti scrupoli che il confortatore deve saper risolvere e per i quali gli vengono fornite abbondanti e dotte spiegazioni. Si tratta di documenti che lasciano affiorare i valori condivisi di una città di antico regime. Tale è il caso del condannato «di condizione civile» che dichiara al confessore di voler fare una protesta pubblica di innocenza allo scopo di «rendere meno disonorata la sua morte»[13]. Bisognerà dissuaderlo: è una «cieca passione di gloria, vana e fallace»: ma soprattutto è un motivo di scandalo che disturberebbe l'esito dello spettacolo. Perciò il confessore dovrà convincerlo che si tratta di una tentazione diabolica per distrarlo dal pensiero del pentimento e del futuro giudizio divino a cui soltanto deve tenere fisso il pensiero.

Questi testi rimasero manoscritti nell'archivio. Invece a Bologna si volle varcare la distanza fra il manoscritto interno e la circolazione a stampa delle notizie e dei prodotti di lavoro della conforteria a cui si annetteva evidentemente un valore intellettuale piú ampio. Questo avvenne con la pubblicazione intorno alla metà del Settecento di un manipolo di scritti elaborati dall'abate Carlo Antonio Macchiavelli durante il suo censorato.

Sono risposte date a quesiti posti a suo dire da qualche condannato e stampati in corsivo prima della risposta elaborata dal «consolatore» (questa la nuova forma del termine antico). A differenza dell'esercizio di casuistica del gesuita Manara, qui c'è un nesso talvolta anche indicato con precisione tra l'elaborazione teorica e la realtà sperimentata nell'esercizio di precise occasioni di «conforto». Ma i quesiti sono articolati e collegati in modo da delineare un tipo ideale del «paziente» fatto di tutte le caratteristiche negative che si incontravano di volta in volta nella realtà: è una persona che si sottrae al conforto, cerca di salvarsi la vita con argomenti giuridici o con invenzioni disperate, protesta deluso per la scarsa soddisfazione che ottiene e si piega a fatica a chi lo spinge ad accettare la condanna come un esito inevitabile. È come assistere al percorso di un animale braccato dentro un labirinto che ha una sola uscita: quella della macelleria. Là lo spinge il «consolatore» inesorabile. L'autorevolezza della pubblicazione è garantita dal nome del priore e principe della confraternita stampato nel frontespizio, il marchese Costanzo Zambeccari, e ancor piú dalla lista dei dodici maestri dell'anno 1744, che si apriva col nome di Benedetto XIV e comprendeva i marchesi Niccolò Tanara e Giuseppe Nicola Spada. Vi figuravano anche quelli di diversi docenti dello Studio come Gaetano Tacconi, anatomista e insegnante di filosofia e medicina, e di dottori di teologia e di diritto civile e canonico dell'università che erano anche canonici di San Petronio e che, nel caso di Giuseppe Maria Vernizzi, cumulavano l'insegnamento con gli uffici di promotore fiscale del Sant'Uffizio e di avvocato dei poveri. Chiudeva l'elenco il nome del parroco di San Sigismondo, Giuseppe Gaetano Malisardi docente di teologia [14]. Ecco qualche esempio dei quesiti:

1) un condannato si rifiuta al conforto perché il cursore del tribunale gli ha appena consegnato una citazione a comparire in tribunale per la sentenza. L'uomo è in possesso di prove che dimostrano la falsità delle testimonianze a suo carico e conta su quella occasione di comparire davanti al giudice per esibire le prove raccolte e chiedere di essere assolto. Ma la risposta è netta: «vana è la speranza». E il «consolatore» spiega pazientemente che la citazione consegnatagli è pura forma: è quello che rimane dell'antica consuetudine dell'andare «i rei con i loro consolatori ad udire alla ringhiera in piazza la loro sentenza, ove pubblicamente leggevasi». Ora tutto si è ridotto a una citazione scritta, fatta cosí frettolosamente che in un caso qui ricordato (il 27 gennaio 1703) la Scuola

aveva pensato di poter ottenere la liberazione del reo perché vi mancava addirittura la specificazione che la condanna era a morte. Dunque gli conviene non perdere tempo e prepararsi subito alla morte che incombe al termine della notte. Quanto alle prove cosí decisive che dice di avere, non saranno «né ascoltate né admesse», perché la prova principale a suo carico è stata la sua confessione: «Dalla stessa sua confessione è discesa la sua sentenza» [15].

2) Secondo quesito: qui il «paziente» si dice in possesso di «un segreto di somma importanza». Lo vuole rivelare solo al cardinal legato contando di ottenerne la grazia per ricompensa. Ebbene anche in questo caso «alle preghiere del nostro paziente dovrà mostrarsi ritroso il consolatore», pur assumendo «maniere docili, e facili». Impossibile concedergli il permesso di scrivere a un superiore: «il solo pensare di scrivergli è un attentato che non ha pari, perché è troppo ardito». Quel segreto lo dovrà rivelare a notai e fiscali del tribunale o almeno al «consolatore» e farlo presto perché è un suo dovere di coscienza. «Qui si tratta del danno del terzo, e d'un pregiudizio che può avere il governo, e se non vi rimedia in tempo, come è obligato, eterna sarà per lui la pena». Dunque nessun compenso per il segreto: lo riveli o Dio aggiungerà alla condanna terrena quella dell'anima all'Inferno. Quando poi i «consolatori» con abili e opportune «insinuazioni» saranno giunti in possesso della rivelazione (orale, non scritta) del segreto, non si precipitino a manifestarlo ai superiori: il loro compito è quello di salvare l'anima, senza correre il rischio di entrare in percorsi pericolosi per il decoro della Scuola [16]. Com'è evidente, risposte del genere erano ben poco consolanti.

3) Il terzo quesito ci mostra un «paziente» che protesta e, «mezzo disperato», accusa i metodi della Scuola di essere «tirannie» tanto che rimpiange di non essere «capitato in mano a soli ecclesiastici»: forse quelli avrebbero avuto maggior compassione di lui. Argomento singolare, davanti a un gruppo di «maestri» il primo dei quali è addirittura il papa regnante. Ma vi traspare la coscienza (dei consolatori? Dei pazienti?) che la legge ha preso il posto del Vangelo. La risposta è come sempre dolce nel tono ma recisa nella sostanza: nemmeno un ecclesiastico potrebbe accondiscendere a richieste sconvenienti, «intrinsecamente male e opposte all'equità». Ancora una volta la colpa è «tutta di lui [del condannato], che addimanda cose che sono contro ai dettami della ragione». La dea Ragione si affaccia qui

accanto alla sua compagna Giustizia: «bisogna addimandare cose giuste per ottenere giustizia». Naturalmente, tutto questo andrà detto con modi opportuni, in modo che «dalla loro piacevolezza restino vinti i rei» [17].

4) Il quarto quesito è una variante del terzo: questa volta il paziente, «appagato» dalle ragioni addotte, dice che è pronto a soffrire le pene che lo attendono come «giusto castigo de' suoi misfatti». Però chiede di essere consolato da sacerdoti, come quelli piú adatti a parlare «di amore di Dio, di compunzione, e di pazienza a poveri condannati». E qui sembra che riesca a fare breccia nel muro del consolatore, il quale ammette che i sacerdoti sono piú abituati ad assistere i moribondi: Dio concede loro quel «sapere divino» tanto necessario «nell'ore funeste e nelle notti piú melanconiche de' miserabili rei». È una implicita citazione dall'opera di Manara: ma è anche l'occasione per regolare i conti con le pretese dei gesuiti. Perché, si osserva, il miracolo del convertire un peccatore lo possono fare anche i laici («secolari»). Tanto è vero che proprio a Bologna da quattro secoli lo fanno proprio i laici. Comunque, se il paziente insiste, la sua richiesta dovrà essere accolta e il consolatore laico resterà a fargli compagnia solo fino a quando non arriveranno gli ecclesiastici.

I quesiti successivi riprendono il filo tradizionale di come combattere la disperazione del condannato e la paura di non essere stato perdonato da Dio visto che si è pentito solo per paura. Allora gli si chiederà di riconoscere che la pena gli è inflitta per i suoi peccati e che i castighi gli sono stati «mandati da Dio in pena de' suoi trascorsi» [18]. Un quesito riguarda l'uso delle elemosine raccolte per le messe per l'anima: si chiede se non potrebbero essere girate alla moglie che ha quattro «piccoli figliuoli in assai grave necessità». Risposta: no, chi ha offerto elemosine l'ha fatto per le messe da dire in suffragio dell'anima e non si può modificare o alterare la volontà altrui. Tanto piú che se lo si sapesse si diffonderebbe la delusione fra i donatori. Meglio semmai chiedere personalmente ai presenti all'esecuzione «nuova e distinta raccolta per soccorrere la sua famiglia»: lo si è fatto in diverse occasioni precedenti, qui indicate con precisione, con ottimo risultato, perché cosí si erano resi «quieti e consolati i poveri rei, che molto si affligevano per lasciare in mezzo alle miserie la moglie, ed i figliuoli» [19]. L'attenta regia della scena emerge da un quesito che riguarda la questione di come calmare il «paziente» disperato perché non conosce i diversi «atti» devoti che gli si chiede di pronunciare e domanda piú tempo per imparare a

dirli come si deve. Questo si può fare: basterà prolungare il conforto di qualche ora, il che è previsto e consentito dagli stretti rapporti di coordinamento fra il tribunale e la Scuola che qui vengono descritti:

> È solito nella nostra città di Bologna prima che suoni l'Arringo [la campana che annunciava l'imminente esecuzione] e si eseguisca la sentenza spedirsi in conforteria dalla Curia chi addimandi come il reo si porti, come ravveduto, e quali disposizioni dimostri: e dalle risposte che ha si regola poscia la detta Curia per dare gli ordini opportuni per eseguire la giustizia, serbandosi dalla medesima e umanità e carità.

Insomma, il condannato non si deve lagnare, «essendovi piú di carità di quello che pensa»[20]. Ostacoli nascono anche dalla selva delle devozioni legittime: per esempio, bisogna spiegare al paziente che l'abitello della Madonna del Carmine manterrà sí la promessa di salvarlo dal rischio di morire di mala morte: ma solo nel senso che lo libererà dalla morte dell'anima. E comunque gli si spiegherà che esigere un miracolo dalla Madonna «è un tentare Iddio medesimo nel pretender che faccia miracoli per mezzo della stessa Santissima Sua Madre»[21]. Il che non vuol dire che Dio non li faccia; a Bologna se ne sono visti (e qui si citano casi con date precise). La serie dei quesiti giunge cosí passo dopo passo all'appuntamento finale con i problemi abituali: l'infamia del nome, il ludibrio del corpo. Il paziente domanda che non si affiggano nei luoghi pubblici i consueti manifesti (i «polizzotti») per l'infamia che ne deriverebbe al suo nome; e qui gli si spiegherà che facendo una buona morte lascerà «un buon nome di se medesimo alla posterità», trasformerà l'infamia in onore e lascerà alla famiglia la gloria della sua conversione. Piú difficile è calmare il paziente che, uscito dal Palazzo del Podestà, mentre si incammina verso il patibolo scopre che il suo corpo sarà squartato dopo la morte. Cosa fare se a «voce alta e sonora, cita davanti al tribunale di Dio il giudice, che ha data contro di lui la sentenza»? Bisognerà evitare situazioni del genere tenendo nascosta con ogni mezzo al condannato la maniera in cui la sentenza sarà eseguita. Se poi lo venisse a sapere bisognerà dargli sulla voce, chiedere ai presenti di pregare in coro per soffocarne le grida, spiegargli che il giudice lo ha condannato giustamente a tali pene perché lui è stato colpevole dei delitti che ha confessato: dunque, alle corte e bando alle consolazioni. La

dura realtà è questa: «non dovea esser egli reo, se non volea esser condannato» [22].

Questo è solo un esempio del corso che avevano preso le cose in una delle confraternite di giustizia, probabilmente quella che per la città universitaria dove operava era la piú adatta a trasformarsi in una accademia di esercitazioni morali e teologiche. La premessa necessaria di tale evoluzione era stata la costruzione di una memoria archivistica dei casi trattati; era da lí che si potevano ricavare spunti per disquisire su come si doveva rispondere a dubbi e proteste e superare le difficoltà. Non era solo a Bologna che la svolta di quel tipo di compagnie laicali verso l'esercizio di funzioni pubbliche aveva portato a sviluppare una speciale attenzione al modo di operare e a tenere una memoria rigorosa delle cose che vi si facevano e in particolar modo di quelle che avvenivano nel corso delle condanne capitali. Fin dagli inizi del Cinquecento, la compagnia romana di San Giovanni Decollato tenne un'accurata registrazione delle «giustizie» prendendo nota nel «Giornale del Provveditore» delle varie occorrenze quotidiane ma soprattutto di «tutte le memorie che ordineranno quelli che per via di giustizia passeranno di questa vita» [23]. Le annotazioni prese sul momento venivano poi copiate e messe in ordine sul «Libro del Provveditore» e le ultime volontà dei giustiziati venivano riportate nel «Libro dei Testamenti». Una serie speciale era quella dei fascicoli personali dei singoli condannati. E spesso si conservavano a parte le dichiarazioni dei condannati definite «scarichi di coscienza», quelle con le quali si correggevano o annullavano le deposizioni processuali a carico di innocenti [24]. Qui la funzione di sussidiarietà della religione nei confronti della giustizia penale appare in tutta la sua evidenza: chi sotto tortura aveva denunziato persone innocenti come corresponsabili dei propri delitti doveva restituire la fama che aveva leso per riparare al peccato commesso. Nello stesso tempo il giudice secolare poteva cosí accertare meglio la verità. Cosí si incontravano e si sovrapponevano la norma religiosa che reggeva la confessione come sacramento e il dovere della giustizia penale di colpire tutti e soli i veri colpevoli. Come questo avvenisse e come la realtà si discostasse spesso dal disegno ideale degli statuti delle confraternite lo vedremo meglio esaminando i documenti che ci sono rimasti negli archivi di alcune delle piú importanti compagnie di giustizia, come per esempio quelle dei Bianchi di Napoli e dell'omonima compagnia di Palermo.

Ma intanto riteniamo utile completare il quadro delle esercitazioni elaborate per studiare e perfezionare le tecniche del conforto seguendo ancora il caso di Bologna. Qui nel 1674 la Scuola di conforteria, diretta da membri dell'élite del governo cittadino – nobili, ecclesiastici d'alto bordo, dottori dello Studio – decise di uniformare la raccolta delle informazioni su ciascuna delle esecuzioni con l'elaborazione di un modulo prestampato che doveva essere riempito a caldo dalla coppia di confortatori di turno. I primi moduli che aprono la serie conservata in archivio furono compilati in occasione di due esecuzioni del 1674 [25]. Il 15 settembre in Piazza Maggiore fu giustiziato un certo Agostino Pizzola, il 12 dicembre la stessa sorte toccò a un Girolamo Parisini. Alle molte domande del modulo i confortatori risposero riempiendo solo il primo foglio. Sappiamo cosí che la sera prima i condannati furono consegnati al priore conte Filippo Maria Bentivogli e ai confortatori recatisi processionalmente alle carceri: condotti in conforteria vi furono accolti dal maestro e dal discepolo di turno. Il successo fu completo: entro un'ora dall'ingresso tutti e due si accostarono alla confessione e furono liberati dai ferri. Piú tardi si comunicarono. Agostino soffrí la tentazione di «non staccarsi dalle cose mondane», di lasciare «la sua famiglia bisognosa et abbandonata da tutti», ma poi «si rassegnò tutto in Dio». Con Girolamo Parisini ci fu un problema speciale. Quando la sera prima dell'esecuzione era stato consegnato ai confratelli, nell'attraversare con loro la Piazza Maggiore aveva visto il palco preparato per l'esecuzione: era quello «sopra cui temeva si dovesse far spettacolo del suo corpo». Aveva chiesto «pieno di cordoglio, se veramente quella sorte di patibolo era destinato per esso lui, mostrandosi assai addolorato per ciò, e in conseguenza alquanto intiepidito nel fervore dello spirito».

Da allora in poi, i moduli furono compilati diligentemente nelle loro molte voci: che seguivano il percorso parallelo delle tappe successive di avvicinamento all'esecuzione e del dialogo col condannato.

La scansione aveva un andamento regolato dai seguenti passaggi: 1) presa in consegna del «paziente», all'inizio ricevuto sulle porte della prigione dal piccolo corteo dei confratelli in cappa ma in seguito consegnato dagli sbirri al priore sulla soglia della cappella della conforteria; 2) registrazione dei tempi intercorsi tra la prima confessione, la liberazione dai ferri, la comunione; 3) elenco delle resistenze emerse nel conforto ed esposizione di come erano state affrontate; 4) elenco delle devozioni del

paziente e indicazione del modo in cui erano state «coltivate», cioè alimentate e rafforzate; 5) ultime volontà affidate ai confortatori; 6) comportamento del paziente alla banchetta, cioè al momento dell'incontro col carnefice, poi nel percorso verso il patibolo, e infine sul patibolo; 7) giudizio dei confortatori sul comportamento di tutte le figure che avevano avuto una parte ufficiale, dal priore agli scolari ad eventuali «altri ministri». Gli spazi dello schema furono riempiti da allora in poi seguendo questa successione ma dedicando piú attenzione ai passaggi che avevano creato problemi piú delicati. Basta verificare il caso del 27 gennaio 1703 sul quale, come abbiamo visto, doveva richiamare l'attenzione il censore Macchiavelli e vi troviamo annotazioni ampie sulle proteste del condannato: che si chiamava Domenico Grignani, o degli Arcangeli. Le sue proteste contro l'ingiustizia della sentenza di morte furono vivacissime. Disse di aver sofferto una lunga prigionia e di essere stato condannato perché povero (gli avevano chiesto se aveva «robba»). «Replicò piú volte che la giustizia di Dio era retta, ma quella del mondo iniqua»; se la prese col notaio, con l'auditore e perfino col cardinal legato, imprecò «con esaggerazioni assai violente protestando di voler sul patibolo chieder vendetta al cielo della di lui supposta ingiusta condanna». Gli fu risposto «che la giustizia del mondo era ministra di quella di Dio, e però dalla rettitudine dell'una risultarne quella dell'altra». E gli si ribadí «la precisa necessità di perdonare a chiunque avesse coperato alla sua morte», adducendo i soliti esempi di Cristo e dei martiri. Nacque anche un delicato problema: era mancata la citazione della sentenza e quindi i confortatori si rivolsero all'avvocato delle carceri per vedere se se ne poteva ricavare un qualche alleggerimento di pena: ma si era scoperto allora che quello era lo stile del tribunale. Dopo quell'inizio turbolento, il condannato si comportò in maniera esemplare, preparandosi «con tutta quiete» e collaborando in ogni fase in modo spontaneo: perdonò al carnefice, pregò dal patibolo il popolo di perdonarlo per essere stato motivo di scandalo e di pregare per lui.

La violenta denuncia iniziale dell'ingiustizia si concluse dunque senza conseguenze e i confortatori poterono concludere l'opera loro con successo. La scheda permette di misurare il tempo che ci misero: dal momento della presa in consegna dell'uomo a quella sua prima confessione che segnava l'avvenuta «conversione» passarono cinque ore. Un tempo eccezionalmente lungo. Piú lungo ancora di quello che ci volle nel caso di Gian Matteo

Bertoldi, decapitato nella Piazza Maggiore mercoledí 3 settembre 1710. Per lui la fascia di tempo decisiva, quella intercorsa tra l'accesso alla conforteria e la prima confessione, durò tre ore. E anche questa era un po' piú lunga della media che era di un paio d'ore. Ma in questo caso il motivo era del tutto opposto a quello di Domenico Grignani. Lo spiegò il maestro di settimana che lo aveva assistito: Bertoldi si era dedicato a prepararsi alla confessione con una tale devozione che «pareva volesse degenerare in scrupolo». Intendeva fare una confessione tale da «meritare da S.[ua] D.[ivina] M.[aestà] il perdono delle sue colpe». E anche aveva voluto reiterare piú volte la confessione. Era molto devoto di varie e diverse devozioni e non ci fu bisogno di aggiungerne altre; come lascito testamentario, chiese che le elemosine raccolte per le messe per la sua anima fossero invece devolute in suffragi per le anime che lui aveva danneggiato. E all'incontro alla banchetta col «Maestro di Giustizia» (il boia, che era alla sua prima esecuzione) andò ancora una volta al di là di quel che gli era richiesto: non solo accettò la domanda di perdono, ma «accarezzò, ringraziò, e bacciò il carnefice». L'eccesso di devozione era quello che l'aveva portato sul patibolo: Bertoldi era stato condannato dal Sant'Uffizio perché, pur avendo solo gli ordini minori, aveva celebrato pubblicamente messa «piú e piú volte». Perciò era stato degradato per ordine della Suprema Inquisizione romana e consegnato al braccio secolare.

Piú rapida e facile fu la soluzione delle tentazioni del bolognese Giuseppe Collina, consegnato alla conforteria il pomeriggio di martedí 20 marzo 1703: tentazioni che rivelano però la consapevolezza dell'intreccio fra la compagnia e le autorità politiche e giudiziarie di Bologna. Collina aveva desiderato di rivedere sua moglie e questo gli era stato negato; inoltre era convinto che ci fosse stato accanimento di uno dei giudici nel decidere la pena capitale. Con una «destrezza dello stesso consolatore» messa in risalto nella relazione, gli fu raccontato quello che era accaduto nella gestione del suo caso, mostrandogli che si era fatto il possibile per realizzare il suo desiderio: il che suona effettivamente come una «destrezza» a chi conosce che cosa si pensasse nelle compagnie di giustizia sulla concessione di incontri coi familiari.

Il pensiero della moglie e dei figli ritorna come una «tentazione» abituale: Tommaso Capra, impiccato con altri due complici il 21 marzo 1703, si lamentò «di lasciar la moglie, et i figliuoli abbandonati». Ma fu

facile tranquillizzarlo ricordandogli che li lasciava affidati alla misericordia di Dio e che l'unico aiuto che poteva dare loro era quello di fare il possibile per «salvare l'anima sua, e andar in luogo da potergli esser intercessore appresso Dio»: cosí li avrebbe aiutati molto di piú che «stando in questo mondo et dandogli mal esempio». Tommaso temeva inoltre che il suo pentimento tardivo non fosse sufficiente a farlo perdonare da Dio. E anche questo dubbio si dissolse facilmente alle parole del consolatore Gregorio Malisandi, che lo invitò a riflettere sul fatto che «la misericordia del Signore poteva perdonare assai piú di quello che havesse egli potuto peccare». Una complicazione finale fu costituita dal fatto che Tommaso fu impiccato per secondo: ci volle destrezza e attento uso della tavoletta per impedirgli di vedere il corpo del primo impiccato.

Anche Santo Persichini da Calcara, impiccato il sabato 17 novembre 1703, dichiarò quella «tentazione» del pensiero della famiglia che era tra le piú frequenti: «il dolore di lasciare la sua famiglia in stato bisognoso, che consistea nella moglie e tre figlie femine, due piccole et una ormai nubile, e premerli principalmente che la maggiore non servisse in un'osteria come di presente gl'era stato detto che facea». Anche questa volta il confortatore ricorse all'argomento della Provvidenza: doveva pensare che «rispetto alla famiglia lui la lasciava nelle braccia del Signore, che colla sua infinita providenza non manca ad alcuno, e tanto piú andando egli in luoco di salute, ove havrebbe impetrato per una piú speciale assistenza». Ma la segnalazione di figlie in pericolo di perdere la propria virtú smosse stavolta riflessi condizionati del sistema di carità del tempo. Santo Persichini si sentí garantire che «dalla pietà di questi signori si era procurato di trovare luoco alle piú piccole figlioline»: cosa di cui il confortatore prese l'impegno di assicurarsi personalmente.

Un'ora soltanto passò il 17 giugno 1695 tra l'ingresso e la confessione di Pietro della Vedova detto il Todesco, impiccato il giorno di poi in Piazza Maggiore davanti a San Petronio. Eppure la sua «tentazione» nasceva da una situazione che sembrava fatta apposta per incrinare la fiducia nella giustizia: era stato incarcerato con altri complici, colpevoli dello stesso delitto. Ma solo lui era stato condannato a morte. Eppure a suo dire erano loro, i complici, quelli che l'avevano «sedotto, e guidato al malfare». Situazioni del genere nascevano dal cuore stesso del sistema delle pene, basato sui premi e sul perdono per chi collaborava e denunciava o faceva

catturare i complici: nei bandi pubblici del cardinal legato si offriva normalmente l'impunità e altri compensi – come quello di liberare un bandito dalla pena – a chi metteva nelle mani degli sbirri i colpevoli di delitti. E nessuno piú dei complici era in migliori condizioni per farlo. La coppia di maestro e discepolo – Carlo Antonio Bedori e Pietro degli Antoni – mise a verbale una lunga esposizione degli argomenti con cui avevano convinto il «Todesco». Vale la pena di leggerla per capire fino a qual punto la conforteria fosse schierata a sostegno del potere di condannare:

> Niuno, né lui medemo doveva credere, che o il Principe, o li giudici fossero stati cosí sitibondi del di lui sangue, che l'havessero voluto punire in tal guisa non havendolo meritato, che però doveva credere giustissima la sentenza mentre chi l'haveva data era stato sol guidato dalla giustitia.Egli non doveva né poteva penetrare né cercare li giuditii del Signor Dio, poiché di tre complici ch'egli haveva havuto de' suoi misfatti già uno era morto nelle carceri, e forsi senza quelli aiuti che in questo punto Dio concedeva a lui. Gl'altri due trovarsi perancho nelle forze della giustitia, e però non potersi sapere a qual castigo li riserbava la divina giustitia, benché lui non doveva ciò desiderare ma conoscendo che in se stesso non si eccedevano i limiti del giusto, il castigo degl'altri nulla poter giovare né all'anima né al corpo suo: e però dovergli solo desiderare l'emenda et ogni bene spirituale.

Con questo richiamo alla sorte dell'anima il «Todesco» si tranquillizzò («assai restò appagato»). E aggiunse di suo pensieri come questi: «Disse, di sapere che era necessario per salvarsi deporre ogni odio, e dessiderar ogni bene anche a chi havesselo mai offeso».

Fu dunque lui, il Todesco, e non i suoi confortatori a richiamare il precetto evangelico del perdono. Il che mostra fino a che punto la Conforteria potesse contare su di una base preesistente di convinzioni religiose per costruirvi la legittimazione del potere di condannare a morte. Il Todesco non solo restò «appagato» ma replicò spostando il discorso sulla legge del perdono. E lo provò al momento dell'incontro piú denso di emozioni, quello col boia alla banchetta: qui «non solo perdonò coraggiosamente al carnefice, ma pregollo instantemente con gran tenereza a voler pregar Dio per lui». Si dimostrò cosí docile e pronto a conformarsi a quello che gli veniva presentato come «il divino volere» che la relazione dei confortatori si concluse osservando: «Non potté di meno ciascuno de

circostanti di non concepire una ben fondata morale sicurezza di sua salute».

Era un ladro e rapinatore da strada Nicola Raimondi, detto Budella da Bologna. Fu condannato a essere impiccato «per diverse crassationi armata mano, rapina e furto, da esso commesse tanto in città, che in campagna»: cosí si leggeva sui manifesti affissi agli angoli di Piazza Maggiore il 7 febbraio 1714. Due ore dopo dall'ingresso in conforteria si confessò: ma i due confortatori notarono in lui «tepidezza, o sia rilassazione di spirito». Espresse il desiderio che le procedure fossero veloci, «che arrivasse una volta l'ora della morte per levargli dal tedio, et afflizione nella quale si ritrovava». Ebbe un sussulto di partecipazione quando chiese di vedere due padri gesuiti: non si sa quale fosse la ragione. Ma ne fu abilmente dissuaso dai membri della Scuola. Aveva di suo solo il vestito che indossava e chiese che fosse dato in elemosina ai poveri.

Il caleidoscopio di queste schede mostra facce diverse per condizioni sociali, età, sesso, reato: ma il movimento veloce delle ore notturne scandisce con un ritmo costante gli stessi passaggi. Le punizioni variavano a seconda della gravità del delitto. Francesco Fantoni, che aveva ucciso per rapina il suo padrone, don Antonio Albertini curato di Zola Predosa, fu mazzolato, scannato e squartato il 9 maggio 1716: non manifestò nessuna «tentazione», disse di non avere nessuna devozione particolare, si manifestò «obbediente, e dispostissimo alla volontà di Dio», piegandosi in ginocchio senza resistenza al momento di venire «mazzolato». Una «tentazione» speciale l'ebbe Giacomo d'Antonio Stegani, colpevole di omicidio e rapina, che desiderava avere del tabacco ma vi rinunziò quando gli fu chiesto «che pazientasse un poco di tempo» (fino all'alba del 2 dicembre 1719). La scheda che lo riguarda ne chiude la storia dichiarando che «spirò l'anima sua con segni e dimostrazioni da vero cristiano, e da vero penitente». Segni, dimostrazioni: le parole rimandano a quello che si era visto, ai comportamenti che il pubblico aveva avuto sotto gli occhi. I «consolatori» non esprimono opinioni personali su quello che sarà il destino delle anime. Riferiscono l'esito di un'opera che doveva raggiungere quel risultato: commuovere, edificare l'uditorio cittadino convocato per assistere al grande spettacolo della morte cristiana. E il successo a cui mirano è quello di un regista teatrale: l'ammirazione del pubblico, la gratitudine degli spettatori per chi aveva curato la messinscena. «Tutta la città restò ammirata di una tal

conforteria»: è cosí che il 10 ottobre 1722 un discepolo concluse la sua relazione. L'orgoglio è quello di chi ha fatto bene il suo lavoro. Ma proprio in quel caso abbiamo la possibilità di guardare meglio dietro il proscenio. Quel discepolo era Carlo Antonio Macchiavelli, allora alle sue prime armi nel ruolo di confortatore. Chi aveva avuto la disgrazia di svolgere il ruolo di vittima sacrificale e primo attore era Leonardo Antonio Gaetano Capobianchi, originario di Napoli ma abitante in Bologna, condannato all'impiccagione per «furto magno» e detenzione di un'arma proibita (un pugnale). Nel suo caso non abbiamo la solita scheda prestampata ma ben tre distinte relazioni manoscritte: quella di Macchiavelli come discepolo, quella del maestro Pietro Soprani e una terza non firmata. Leggendole si capisce il perché di quella irregolarità rispetto alle norme stabilite (la scheda finale doveva essere il prodotto del lavoro del discepolo riveduto e corretto dal maestro). Nella notte tra il 9 e il 10 ottobre Leonardo Antonio era giunto nella cappella di Santa Maria della Morte e vi era stato accolto dai membri della Scuola presieduta allora dal marchese Paris Maria Grassi. Era entrata in funzione la prima coppia di maestri e discepoli. Secondo Macchiavelli il colloquio subito avviato era apparso «di molta soddisfazione dell'istesso paziente, quale fu obbedientissimo in tutto e per tutto a ciò che gli era comandato.Si mostrò sempre rassegnatissimo al divino volere, e mai diede segno di veruna mutazione da quei sentimenti che ebbe sino al principio, cioè di non voler cercar altro che di salvar l'anima sua»: e quanto alla sentenza capitale Leonardo «ben conoscevasi meritevole non tanto di quella morte che gli veniva prescritta dalla giustizia in pena de suoi delitti» ma anche dell'altra, la seconda morte. Ci fu perfino dell'entusiasmo in lui quando giunse il momento finale: ricevette «allegramente e con ammiratione di tutti l'avviso per andare alla morte». E sul percorso non distolse mai gli occhi dalla tavoletta. Esito felice, dunque e anche inatteso: perché quando aveva ricevuto la notizia della sentenza aveva mostrato «sentimenti da disperato».

Il maestro Pietro Soprani raccontò nella sua relazione quali fossero stati quei sentimenti. Leonardo aveva avuto la notizia della sentenza dal priore dei Celestini, che seguiva ordinariamente il rituale delle esecuzioni capitali con devozioni speciali. Davanti a lui e ad altri due uomini di chiesa – un sacerdote secolare e un gesuita – il condannato levò altissime proteste: disse «che era innocente, e che era ingiustizia grande il far morire lui sedotto ed

haver mandato in galera il suo compagno seduttore». Dichiarò che «voleva ben fare capire la mattina vegnente a tutto il popolo, anche sino sopra il patibolo, la ingiustizia grande che gli si faceva». Furibondo e disperato, disse che «per lui era disposto di dare il corpo al carnefice e l'anima al diavolo». Gli fu chiesto perché volesse «cosí empiamente dannare l'anima sua». Rispose: «Per dare un rimorso a Sua Eminenza ed a' giudici». Non volle ascoltare obbiezioni, né fu scosso dalle minacce dell'Inferno. Ma come – gli dissero – lui non aveva potuto resistere alla tortura della veglia (il terribile tormento rimasto celebre per il caso di Tommaso Campanella) e pensava di poter sopportare il fuoco dell'Inferno? Qui si era acceso un diverbio: Leonardo aveva chiesto che cosa fosse l'Inferno e invece di acquietarsi alla dichiarazione che credere all'Inferno era materia di fede aveva gridato che «dovendo abbruciare l'anima, voleva che fusse abbruciato ancora il corpo e fussero sparse le ceneri al vento». Altro ancora gridò. Ma ecco che un intervento affettuoso del sacerdote secolare cambiò l'umore esasperato dell'uomo: «nacquero su gli occhi di quello due lacrimette». Il sacerdote lo abbracciò e Leonardo, «a quello rivolto disse: "Mi salvarò io dunque sí gran peccatore?"» E l'altro: «Anzi ve lo assicuro, e quando voi lo vogliate Dio lo vuole». Da quel momento le cose presero la piega desiderata: Leonardo si confessò dal curato dei Celestini e tutto contrito arrivò poi nella cappella della Scuola.

La terza relazione, manoscritta e non firmata, omise questa fase iniziale di disperazione e fu dedicata a un racconto molto dettagliato ma privo di incidenti e difficoltà del percorso seguito a partire dall'inizio: l'avviso giunto al priore Grassi, la convocazione della confraternita, la riunione in sede con le orazioni consuete e la consegna della tavoletta da tenere davanti agli occhi del condannato, il trasferimento alla cappella di Santa Maria del Popolo nella Piazza Maggiore, le preghiere recitate davanti al popolo accorso «in grandissimo numero», il trasferimento alla sede della conforteria, l'arrivo e la consegna di Leonardo. E qui leggiamo dell'accoglienza affettuosa a cui avrebbe corrisposto la reazione del condannato con molte «finezze d'affetto e di somessione al divino volere» e l'avvio del conforto col racconto che Leonardo fece «con voce bassa e somessa» di come si fosse rassegnato alla propria sorte. Ne esce il ritratto di una persona profondamente devota; disse che era solito andare ogni sabato al santuario della Madonna di San Luca, elencò molte altre pratiche

analoghe, recitò il Miserere mostrando di conoscere il latino: e «a certi versetti molto s'affezionava, e questi con somma tenerezza e lagrime di compunzione ripetea». Volle fare la confessione generale e accolse tutte le indulgenze che gli vennero conferite. Dichiarò che «volentieri moriva per satisfare alla volontà del Sommo Onnipotente Iddio ed alla giustizia degl'uomini da quella dello stesso Signore regolata». Aveva un solo dubbio: aveva «udito piú volte dire che il padre Santo Agostino dice, che di cento morti per mano della giustizia a pena uno si salva». Era un'opinione diffusa nel mondo delle carceri e che emergeva spesso nei dialoghi in conforteria. Gli fu detto che Agostino non aveva mai scritto niente di simile e si acquietò. I dettagli del suo percorso finale verso la forca ne sottolineano l'esemplarità e la spontaneità, fino all'ultimo atto, quando Leonardo si era voluto coprire gli occhi con un berretto «per non essere disturbato da veruno oggetto esterno» ed era precipitato dalla scala «dicendo a voce che da' circostanti chiaramente udissi "Viva Giesú e Maria"». E stavolta il relatore concluse che bisognava fermamente credere alla salvezza di quell'anima. Tre relatori, tre diverse facce dell'unico condannato. Della cui radicata devozione non si poteva comunque dubitare.

Non tutti i «pazienti» erano cosí imbevuti di pratiche religiose e cosí pronti alle lacrime devote. Un certo Stefano Sartoni, impiccato il sabato 16 maggio 1722, si rivelò piuttosto chiuso: ma nemmeno lui era «affatto rozzo e grossolano». Il rituale fu complicato nel suo caso perché il cardinal legato, disgustato dalle scene di morte sulla Piazza Maggiore, volle spostare l'esecuzione nella zona periferica del mercato (l'attuale Montagnola) e questo richiese il trasporto dei confortatori su di un carro tirato da due buoi e condotto da un contadino che per essere visibilmente tale («senza essere travestito») dovette apparire disdicevole al gusto di confratelli d'alto bordo: il condannato seguiva a piedi col carnefice che lo teneva per una corda, come un animale condotto al macello. Ci fu anche allora un «innumerabile popolo». Le cose si conclusero ordinatamente: nel pomeriggio la processione dei membri della compagnia si recò alla chiesa di San Giovanni al Mercato dove fu seppellito il cadavere, mentre uno dei membri (Carlo Antonio Macchiavelli) saliva sul patibolo per tagliare il capestro. Ma la relazione finale denota una certa frustrazione e non solo per la pioggia che aveva infradiciato le cappe dei confratelli. C'era stato un abbassamento

dello stile: ed era questo che aveva lasciato perplesso e scontento il confortatore.

Questo schema era ripetitivo. Lo si sapeva in città e ci si aspettava che le cose andassero con quell'ordine e con quei tempi. Ed è cosí che accadeva di norma. Nessuna dilazione veniva ammessa. A un «paziente» che implorava la possibilità di vedere suo fratello abitante a una certa distanza dalla città, fu fatto presente che era impossibile differire l'ora dell'esecuzione. Al ragazzo sedicenne che non riusciva a credere di dover morire cosí giovane non fu concesso nemmeno il tempo di piangere per se stesso. Le proteste contro ingiustizie e prepotenze e disparità di trattamento vennero sempre tacitate. Al falsario Gianfrancesco Carbonati, giustiziato in Piazza Maggiore il 3 aprile 1751 per aver collaborato a indorare monete d'argento, fu detto che non doveva protestare per la gravità della pena e per la differenza tra la propria condanna e la sorte migliore di altri piú diretti colpevoli della falsificazione: aveva pur collaborato a un delitto di lesa maestà. Quanto agli impuniti, si ricordasse di intercedere presso il tribunale di Dio per loro perché avessero anch'essi la fortuna di una morte cristiana come la sua.

Quella giustizia non era uguale per tutti: chi era di famiglia nobile poteva contare sulla decapitazione, morte che «anche presso il mondo non era ignominiosa», come fu detto a Giuseppe Gessi, giustiziato il 13 marzo 1745. Invece i popolani dovevano rassegnarsi a quella infamante della forca. E se qualcuno riluttava – come fece ad esempio il pescatore Pellegrino Torri, giustiziato il 28 maggio 1727 – gli si spiegava che doveva sopportare lo «scandalo» (parola sua) della forca in piazza e del corpo lasciato sul patibolo, mentre lui desiderava che «fosse presto levato e spicato dal patibolo». In questo percorso le relazioni scritte raccontano come vi entrassero persone d'ogni stato e d'ogni età. Ma la diversità delle persone e dei reati scompariva nella fissità del rito: un misto di liturgia sacra e di teatro, una sacra rappresentazione nella quale i condannati erano figuranti che ripetevano con poche varianti una parte nota d'anticipo agli spettatori. E tutti o quasi tutti si comportarono nel modo previsto e desiderato. Tutti o quasi tutti si convertirono, si confessarono, ricevettero la comunione, assistettero alle messe celebrate per loro, uscirono in pubblico e morirono dando esempi di devozione. Il rispetto della regola aristotelica dell'unità di tempo vi appare assoluto. Dalla sera alla mattina, nel breve intervallo segnato dall'ingresso serale in conforteria e dal suono mattutino

della campana della giustizia, il dramma a porte chiuse vide mutare di volta in volta il figurante centrale ma senza che il canovaccio ne poteva essere alterato. Lo scioglimento finale davanti alla folla della grande piazza venisse connotato da una piú o meno intensa commozione, ma quasi nessuno dei condannati fece nient'altro che raccomandarsi a Dio e pregare. Se talvolta fu detto da uno di loro qualcosa al popolo fu solo per chiedere di pregare per lui e di promettere che poi lui avrebbe pregato per loro, dal cielo. Ora, se l'unità di tempo e la sua rigida scansione poté agire sull'esito finale impedendo ogni concessione ai desideri del condannato e costringendolo a passare immediatamente al pensiero di una morte prossima e inevitabile, ci fu un'altra condizione necessaria perché il risultato fosse cosí uniforme: tutti, dal bandito e ladro di strada al nobile, dall'assassino alla infanticida, condividevano coi membri della conforteria una serie di abitudini ricevute fin da piccoli: preghiere (il Rosario, il Pater, l'Ave Maria), sacramenti, riti sacri, santi protettori e cosí via. Si muovevano in una società dove il suono delle campane, il profilo del campanile, il santuario, facevano corpo con immagini del linguaggio, coi gesti abituali (il segno della croce, il bacio del crocifisso, l'inginocchiarsi davanti all'edicola con l'immagine). L'imminenza della morte, l'inesorabilità della sentenza filtrata attraverso le suggestive offerte di consolazione di quei solenni personaggi con la croce sulla veste, nel raccoglimento della conforteria riattivavano tutto quel vissuto e spostavano i pensieri loro dall'operato del tribunale criminale a quella sentenza dell'altro tribunale che li attendeva nell'aldilà popolato da santi e martiri. Dal piú illetterato al piú colto, tutti avevano certe «devozioni»: non per niente lo schema dei confortatori aveva messo tra le prime domande quella sulle devozioni. Prima si chiedeva delle «passioni»: e qui c'era lo sfogarsi dei sentimenti provocati dalla conoscenza recente della sentenza. Poi c'erano le «tentazioni», cioè le scelte sbagliate verso cui poteva dirigersi il pensiero. Veniva a questo punto la domanda su quali fossero le devozioni abituali e l'invito a «coltivarle» debitamente.

La forza coattiva della legge penale e quella persuasiva della religione non sarebbero bastate da sole a garantire lo svolgimento senza scosse del rito patibolare. Un elemento essenziale fu il consenso diffuso della società. Prendiamo ad esempio il caso di Pellegrino Stefani, condannato per omicidio nell'agosto del 1778. Era stato in carcere per un anno e mezzo. Quando fu condotto in conforteria si trovò davanti al volto noto del suo

parroco insieme ai membri della Scuola. E note gli erano anche le linee delle devozioni e delle convinzioni che gli furono proposte: si mostrò subito «bastantemente istruito, e con una somma attenzione si prestò sempre alle instruzioni che se gli fecero in materia della dottrina, ed ebbe per tutta la notte un sommo piacere che se gli suggerissero degli affetti, e delle preghiere». Era «rassegnatissimo, pieno di docilità, e cosí grato all'uffizio di carità che se gli prestava da' Signori maestri e scolari, che ringraziava ciascuno con termini affettuosissimi, e prometteva che giunto in Paradiso si sarebbe ben ricordato di tanta carità». Ma ecco un segno di come la società cittadina si stringeva attorno all'andamento del rito: Pellegrino aveva un pensiero che lo affliggeva, quello della famiglia: una moglie, tre figli (un maschio e due femmine). Cosa ne sarebbe stato dopo la sua morte? Ed ecco quello che al confortatore apparve come un intervento dell'Altissimo. Davanti al Palazzo Pretorio passa tra molti curiosi anche il marchese Giuseppe Giovagnoni. E si informa su come stanno andando le cose. La risposta è tranquillizzante: stanno andando bene ma il paziente si preoccupa per la famiglia. Il marchese va a casa, scrive un biglietto al censore: facesse sapere al paziente che lui, marchese Giovagnoni, si impegnava a corrispondere quindici ducati al mese alla vedova (naturalmente solo «finché fosse vissuta in stato di vedovanza»). La notizia fu riferita al paziente: immaginarsi «come fosse ricevuta questa nova» e come «sempre piú s'infervorasse nella rassegnazione». Pellegrino Stefani volle rispondere in qualche modo alla generosità della carità cittadina: quando il corteo si avviò verso la Piazza del Mercato circondato da gran folla a stento arginata dalla guardia svizzera, volle andare al di là di ciò che gli si chiedeva. Il confortatore gli chiese di ripetere a bassa voce le preghiere e le invocazioni che gli veniva suggerendo. Ma lui volle invece ripeterle ad alta voce «dicendo volere cosí dar buon esempio al popolo» [26].

Si poteva sfuggire alla suggestione di un orizzonte culturale e religioso comune, sottrarsi al ricatto di quella giustizia divina come ispiratrice della giustizia umana? Non vi era riuscito l'«ateista» del 1622. Né vi si sottrassero i diversi condannati dal Sant'Uffizio tra i quali cercheremmo inutilmente chi fosse capace di difendere una sua diversa concezione del mondo e di Dio. Non il luterano, tanto meno il falso sacerdote attirato dal desiderio di esercitare una professione cosí importante e venerata, cosí socialmente tutelata. I riti della condanna del Sant'Uffizio si saldarono

senza scarti a quelli della conforteria. Come, se ne ha un'idea dalla relazione a stampa del trattamento inflitto a un tale Giovanni Menghi, detto «la bella Gioanna», modenese, ladro nella chiesa di Castelguelfo della pisside e dell'ostensorio col loro contenuto di ostie consacrate[27]. Inseguito a furor di popolo tra i rintocchi delle campane a martello, a poco gli valse rifugiarsi a Faenza. Carcerato per un anno a San Domenico di Bologna, il 19 giugno 1744 l'Inquisitore di Bologna dall'alto di un «lugubre palco» proclamò la sentenza di scomunica accompagnandola con un discorso solenne. Giovanni Menghi, consegnato seduta stante al braccio secolare, fu assistito nella notte dalla Compagnia di giustizia e morí il giorno dopo sulla forca con squarto del cadavere. Il suo comportamento lasciò edificato e immerso in pensieri devoti tutto il popolo, che già era stato «intenerito e compunto» dalla predica dell'inquisitore.

Talvolta creava qualche difficoltà l'eccesso degli scrupoli di condannati che prendevano troppo sul serio l'invito a pentirsi. C'era per esempio l'assassino che si preoccupava di aver causato la dannazione eterna di coloro che aveva ucciso: questo fu il caso di Francesco Borghi, giustiziato il 10 dicembre 1777. E per calmarlo bisognò evocare l'infinita misericordia di Dio che avrebbe «perdonato anche a Giuda, e a' suoi crocefissori se si fossero pentiti». Piú difficile fu, nella conforteria del 14 novembre 1784, rasserenare un giovane veneto, Giacomo Naldi, che apparve «d'acuto e grande ingegno» e appassionato di questioni teologiche. Era convinto «che la via del cielo è stretta» e perciò riservata ai soli giusti. Era dotto di Sacra Scrittura e di tendenze giansenistiche: le polemiche di quel tempo su via larga e via stretta del cielo avevano lasciato traccia nella sua mente. Unica sua devozione fu «una lunga meditazione della vita e passione del Signore». E fu cosí che la parte pubblica del rituale raggiunse nel suo caso un vertice di esemplarità religiosa.

Bisogna arrivare alla fine del Settecento per trovare un comportamento anomalo: il giovane bolognese Luigi Tamburini, portato in conforteria il 13 marzo 1790, vi entrò «animoso, e con protesta ostinata di non volersi convertire, e di volere dannarsi». Già in carcere aveva dimostrato di essere uno spirito forte, esibendo atteggiamenti di «ostinata impenitenza» e reagendo alla condanna «con beffe e con disprezzo». Si mantenne fermo in questa decisione per alcune ore, con «affettata disinvoltura». Si ricorse con

lui perfino all'antica risorsa usata con gli eretici e gli ebrei nel secolo precedente: fargli provare il calore di una candela accesa per terrorizzarlo con le pene dell'Inferno. Tutto sembrava perduto, quando lo venne a visitare il parroco di Santa Caterina di Saragozza. Era lui che lo aveva ammesso alla prima comunione. Bastò un contatto affettuoso e un ricordo d'adolescenza per aprire la via a un pianto dirotto e a una fine devota. Il ricordo della prima comunione fu dunque l'impulso sufficiente a far tornare alla religione abituale chi se ne era distaccato ma non ne aveva cancellato la memoria. C'è in questo qualcosa che ricorda il caso di Pietro Paolo Boscoli. Del resto, i segni di tempi mutati si avvertono anche negli ultimi casi di questo dossier. «Ignorantissimo» e bisognoso di essere istruito nei «rudimenti della cristiana dottrina» risultò per esempio Vincenzo Cottignola, detto «la creatura», giustiziato sulla Montagnola il 26 febbraio 1791.

Erano i tempi inquieti della rivoluzione francese e delle idee di libertà che se ne diffondevano anche in Italia. E fu proprio sulla Montagnola di Bologna, il luogo dove si era spostato il patibolo quando la sensibilità delle classi dirigenti aveva cominciato a non sopportare piú le scene di macelleria umana, che il 23 aprile 1796 si svolse l'esecuzione di Giovan Battista De Rolandis: era un giovane studente piemontese, di poco piú di ventun anni, condannato per aver partecipato a un complotto per sollevare il popolo a libertà. Vi giunse quasi in deliquio, dopo una vigilia in cui era apparso ai confortatori della Scuola «troppo oppresso dalla passione», incapace di fare «grandi colloqui», tormentato dal pensiero del dolore che stava per dare alla madre – un pensiero che prendeva la forma del lamento intermittente «Povera mia madre». Era rimasto quasi sempre a letto, né lo avevano fatto riavere i dolci e il vino dei confortatori. Era stato calato di peso fino al luogo dove il carnefice gli aveva assestato il colpo alle tempie che doveva «levare le forze»: poi, posto su di uno scanno, era stato portato alla Montagnola dove «con sentimenti cattolici spirò l'anima» [28]. Prima di lui, il 17 agosto 1795, era morto suicida in cella il suo amico Luigi Zamboni lasciando sulle pareti della prigione l'estremo addio alla donna amata, un'epigrafe in francese a indicare i suoi ideali di libertà e uguaglianza e la firma («Luigi Zamboni democratico bolognese») sotto la denunzia di Antonio Socci, il traditore che aveva ottenuto l'impunità in premio del

disvelamento della congiura. Il suo corpo fu sepolto nel luogo detto «il Malcantone, dove sogliono seppellirsi gli infedeli».

Finí cosí il tentativo di chiamata alla libertà del popolo bolognese: il volantino diffuso nottetempo dai congiurati parlava il linguaggio nuovo della libertà e dei diritti, quelli dei cittadini da opporre alla prepotenza dei dominanti. Ma il popolo non aveva reagito. E la libertà sognata da Luigi Zamboni la portarono a Bologna le truppe del generale Napoleone Bonaparte. Col cardinal legato, espulso in malo modo dalla città, se ne andarono le forme del rituale religioso della pena di morte. Un proclama al popolo del circolo giacobino bolognese promise l'avvento di una vera giustizia. Ma la frattura tra vecchio e nuovo doveva essere meno radicale e piú ricca di compromessi di quello che veniva promesso: e il breve ritorno del vecchio regime con la parentesi creata dall'armata austro-russa lo dimostrò subito. Ne fu un esempio la carriera di un letterato ed editore che aveva partecipato alla congiura di Luigi Zamboni ma si era affrettato a denunziarla segretamente alle autorità pontificie, Angelo Sassoli. La vita guadagnata a tal prezzo la investí nella ricerca della gloria letteraria: ma continuò a tradire, non piú le persone ma i testi. Il suo raffazzonamento delle *Ultime lettere di Jacopo Ortis* nella prima edizione bolognese fu ispirato al tentativo di adattare i testi alle convenienze del rapido mutare dei tempi.

[1] *Constitutioni della Congregatione o Scuola de' confortatori della città di Bologna*, in Bologna, per l'herede di Vittorio Benacci 1640, pp. 13, 16. La norma resta sostanzialmente invariata nella successiva edizione del 1667. Due copie secentesche delle Costituzioni sono conservate in AABo, *Archivio consorziale del clero urbano*, IX B 5 e 6.

[2] GIOVANNI BATTISTA GARGIARIA, *Conforto de gli afflitti condannati a morte*, G. Bazachi, Piacenza 1650 (C. A. MACCHIAVELLI, *Catalogo delli autori* cit., p. 8, registra due stampe a Piacenza, del 1650 e del 1652, e due ristampe bolognesi, 1675 e 1676. A p. 15 si legge anche l'elenco dei «casi proposti per le sessioni teoriche» da Ovidio Montalbani tra il 1639 e il 1669).

[3] Il notaio si chiamava Gian Battista Cavazza, membro di una dinastia di notai bolognesi. Negli inventari *post mortem* da lui rogati si legge, tra molti atti relativi alla Scuola dei confortatori, l'elenco

della biblioteca di Ovidio Montalbani, redatto il 18 dicembre 1668 (ASBo, *Notarile*, G. B. Cavazza, vol. 15, cc. 634*r*-658*r*).

[4] G. B. GARGIARIA, *Conforto de gli afflitti* cit., p. 7.

[5] Foglio volante a stampa, Bologna presso Giovanni Battista Ferroni 1641 (copia in AABo, K.502).

[6] «Dedit signum poenitentiae et conversionis ad fidem catholicam» (ASBo, *Tribunale criminale del Torrone*, *Vacchetta dei giustiziati*, Rubrica I, 1613-1641, cc. n. n., ma pp. 127, 130). Nel registro dei giustiziati si legge: «Assuero del quondam Gio. Bisbiacini da Sartorix di Colonia luterano fu impiccato sul mercato a un palo e poscia abbrusciato per luterano, essendosi convertito in conforteria, e furono sepolte le ceneri» (BABo, ms *Fondo Ospedali*, 65 (41.1), *Condannati alla morte libro primo dall'anno 1540 a tutto l'anno 1787*, c. 41*r*).

[7] Cfr. VITTORIO FRAJESE, «Ateismo», in *Dizionario storico dell'Inquisizione* cit., vol. I, pp. 114-18.

[8] Vi si fa menzione anche delle sue «scritture e libretti scritti di sua mano li quali sono quaranta in circa», che lascia al confessore e ai dottori Gandolfi e Zoppio «acciò ne facciano a lor modo»; c'è poi «un tal libretto legato con l'arma del sig. Conte Ridolfo Campeggi» che vuole «sia dato al sudetto S.r Conte» (BABo, ms B 4423, cc. n. n.).

[9] RIDOLFO CAMPEGGI, *Racconto degli eretici iconomiasti giustiziati in Bologna adí 28 novembre 1622*, in Bologna per Teodoro Mascheroni e Clemente Ferroni, 1622.

[10] Cfr. CARLO GINZBURG e MAURIZIO FERRARI, *La colombara ha aperto gli occhi*, in «Quaderni storici», vol. XIII (1978), n. 38, pp. 631-39 e CARLO GINZBURG, *The Dovecote has Opened its Eyes. Popular Conspiracy in Seventeenth-Century Italy*, in GUSTAV HENNINGSEN e JOHN TEDESCHI (a cura di), *The Inquisition in Early Modern Europe. Studies on the Sources and Methods*, Northern Illinois University Press, DeKalb 1986, pp. 190-98. Il caso è ricordato nel contesto di un'analisi sistematica delle fonti criminali bolognesi da G. ANGELOZZI e C. CASANOVA, *La giustizia criminale in una città di antico regime* cit., p. 416.

[11] Su bestemmia e libelli, cfr. dello scrivente *Tribunali della coscienza* cit., p. 359.

[12] ACMo, *Fondo Arciconfraternita di San Giovanni Battista della Morte*, Casi di Conforteria, libro A.

[13] Ivi, p. 57.

[14] *Quesiti proposti, e decisi nella Sacra Scuola de' confortatori di Bologna dall'abate Carl'Antonio Macchiavelli*, in Bologna per Costantino Pisarri, 1745, p. 4.

[15] *Ibid.*, pp. 5-7.

[16] *Ibid.*, pp. 7-9.

[17] *Ibid.*, pp. 10-11.

[18] *Ibid.*, p. 21.

[19] *Ibid.*, pp. 23-24.

[20] *Ibid.*, pp. 29-31.

[21] *Ibid.*, pp. 32-34.

[22] *Ibid.*, pp. 49-51.

[23] Dal *Libro del Provveditore*, reg. 7 (citato da M. DI SIVO, *Archivi*o, p. 18).

[24] Vedi *supra*, cap. XIX, pp. 315-25.

[25] La raccolta delle schede prestampate e compilate dai membri della Scuola è conservata in un dossier ordinato cronologicamente ma non numerato nel fondo della Confraternita presso la Biblioteca Arcivescovile di Bologna.

[26] AABo, *Archivio consorziale del clero urbano*, *Conforteria dei condannati*, Libro del censore IX C 2, cc. 19*r*-22*r*.

[27] *Nuova, e distinta relazione della giustizia seguita in Bologna li 20 giugno 1744 nella persona di Giovanni Menghi di Transinico dello Stato di Modona…*, in Bologna, per Carlo Alessio e Clemente Maria fratelli Sassi, s. d.

[28] La pagina che riguarda questo caso celebre nel *Libro dei giustiziati* è stata pubblicata nel *Catalogo illustrativo dei libri, documenti ed oggetti esposti dalle provincie dell'Emilia e delle Romagne nel Tempio del Risorgimento italiano, Esposizione regionale in Bologna*, compilato da Raffaele Belluzzi e Vittorio Fiorini, Zamorani e Albertazzi, Bologna 1897, vol. II, n. 2. È ora riprodotta da MARIA ANTONIETTA TERZOLI, *Le prime lettere di Jacopo Ortis. Un giallo editoriale tra politica e censura*, Salerno, Roma 2004, pp. 11-12. La relazione dei confortatori è conservata in AABo, *Archivio consorziale del clero urbano*, IX F 3.

Capitolo ventisettesimo
Devozioni delle anime giustiziate tra prescrizioni e folklore

Trasportata nel cuore della città, la grande rappresentazione della pena capitale conquistò anche il cuore della cultura cittadina in tutti i suoi aspetti, da quella dotta delle università e delle accademie a quella delle devozioni popolari. Gli ingredienti furono quelli elementari della curiosità per i segreti del corpo umano e per la sorte delle anime nel mondo dell'aldilà. Si trattò di un fenomeno di cui è difficile censire in modo anche sommario le tante manifestazioni che si radicarono allora nelle tradizioni locali del mondo cattolico. Se dovessimo elencarne le cause in ordine d'importanza le dovremmo porre sotto gli esponenti maggiori della ripresa cattolica dell'età della Controriforma: il rilancio della mediazione ecclesiastica tra vivi e morti legato alla devozione delle anime purganti e la centralità dei sacramenti della confessione e della comunione come efficaci canali della grazia divina. Il Cristo piagato e coronato di spine dei riti del venerdí santo, la devozione delle Quaranta ore di adorazione dell'ostia consacrata, la capillare diffusione della pratica della confessione generale e della direzione spirituale dettero espressione all'idea di una umanità gravata dai peccati e minacciata da una morte incombente, in cerca di protettori celesti: la condizione del condannato a morte divenne il simbolo di una generale condizione umana. Il personaggio di san Giuseppe, fino ad allora rimasto in ombra nella storia della devozione, conobbe una straordinaria popolarità. Rappresentato tradizionalmente come una persona in età avanzata, piú un nonno che uno sposo per la Madonna data la necessità di allontanare ogni sospetto di rapporti sessuali, si vide riconosciuto uno speciale patrocinio sopra chi si avvicinava alla fine della propria vita. L'immagine della morte di san Giuseppe come modello della morte cristiana giunse cosí a occupare un posto importante nell'iconografia devota e nella committenza religiosa[1]: e per questa via finí col rivaleggiare con san Giovanni Battista come

protettore dei morituri sul patibolo facendo il suo ingresso fra i santi patroni delle compagnie di giustizia. Particolare successo arrise all'invenzione di patroni per le molte associazioni devote sorte come un sottobosco intorno alle grandi e antiche piante delle compagnie di giustizia. Fra tutte speciale fortuna ebbe la Congregazione degli Agonizzanti, nata con la benedizione di papa Paolo V per garantire ai morituri una fine religiosa e specializzatasi nell'esercizio di peculiari strategie devote – preghiere, messe e cosí via. Quella palermitana fu intitolata alla Madonna, mentre quella bolognese si scelse a protettore san Michele Arcangelo, il custode dalla spada fiammeggiante posto davanti alla porta del Paradiso. La congregazione siciliana degli Agonizzanti nacque nel 1614 dall'esperienza di un fallimento dei confortatori: «un povero disgraziato condennato alle forche, per quanto si studiarono colla loro efficacia i confrati della nobile compagnia delli Bianchi per indurre quell'infelice ostinato cuore ad una salutare conversione […] rese vane le di loro piissime fatiche, inutili i di loro sforzi e chiuse la vita lasciando incerti ed afflitti tutti del dubbio e critico suo fine»[2]. Coerentemente con l'assetto sociale della Compagnia dei Bianchi, anche per diventare membri di quella degli Agonizzanti occorreva essere «o cavalieri, o laureati di legge, o sacerdoti secolari»[3]. Al vocabolario dei traffici mercantili si rifacevano invece gli statuti di quella bolognese, fondata nel 1627, che ne definivano i membri «quai mercanti d'anime», perché «s'affatticano con il divino mercante Christo, per la salute di quelle, su 'l capitale de' meriti dell'istesso Christo, riportando Christo del guadagno la gloria, et eglino il merito, et il premio». Ma dietro il tradizionale frasario mercantile se ne avanzava uno militare: la si poteva definire infatti una compagnia militare al soldo del capitano Cristo, perché combatteva «a favore de gl'Agonizanti nel periglioso conflitto dell'agonia»[4]. L'impresa della compagnia era non l'immagine di Cristo crocifisso ma quella di Cristo «agonizante, semivivo, e spirante»[5]. E naturalmente i membri di queste congregazioni si inserirono nei riti della giustizia organizzando speciali «esercizi di pietà» e recitazioni collettive di giaculatorie e litanie nei giorni delle esecuzioni capitali per «implorare la salute dell'anima del condannato»[6]. Non furono le sole. Altre ne nacquero i cui membri si affacciarono via via lungo il percorso rituale del corteo della giustizia. Tanto che alla fine, nel clima cosmopolita del Settecento, papa Benedetto XIV ebbe l'idea di promuovere una «Pia unione a sollievo delle

anime de' poveri giustiziati di tutto il mondo cattolico»[7]. Il contesto italiano era tale da incoraggiare simili propositi, tante erano le associazioni e gli Ordini religiosi che si erano impegnati nel corso del secolo precedente in esercizi devoti per trasformare le esecuzioni capitali in un grande rituale sacro. Favoriva questo movimento la realtà di una riduzione del numero delle esecuzioni e di una minore violenza degli aggravamenti di pena, salutati con favore da una cultura illuministica che si interrogava sull'eredità di un passato ingombrante. Anche gli eruditi abati attivi nelle conforterie non mancarono di esprimere la loro soddisfazione per il mutato clima: «Si devono consolare i Confortatori d'oggidí, – scriveva uno di loro, – se piú non sono in uso pe' tribunali quelle carnificine, che una volta si usavano per tormentare i poveri condennati. Nell'Italia, oltre la pena del laccio e della decollazione, poche altre ve ne rimangono, che si esercitino, e queste sono la mazzuola, la tanagliatura, il taglio della mano; e bisogna ben dire, che atroce sia stato il delitto del condennato, se si ha da venire ad una risoluzione di tanto orrore»[8].

Si esponeva il sacramento eucaristico sull'altare e si facevano circolare nel quartiere cassette per raccogliere elemosine da destinare al pagamento per tante messe di suffragio, voce rilevante nei bilanci di un clero in continua crescita numerica. Se la chiesa del convento o della pia associazione era collocata lungo il percorso del corteo della giustizia, se ne lasciava aperta la porta come invito al condannato per un'ultima sosta. Era un fenomeno legato a quella devozione alle anime del Purgatorio che aveva messo salde radici nella religione e nel folklore, permettendo di saldare insieme la memoria familiare e quella dell'intera società. Come ha suggerito una volta Natalie Zemon Davis, era stata la cancellazione protestante del Purgatorio a far rifluire in sentimento privato della famiglia e della stirpe il legame con gli antenati[9]. Invece nella società cattolica il rapporto coi morti continuò a trovare un esito collettivo nello scambio generalizzato di protezioni e aiuti spirituali tra vivi e defunti. Fu qui che si radicò l'idea che proprio la condizione dei giustiziati per essere la piú miserabile doveva lasciare nelle loro anime un sentimento di speciale gratitudine per chi se ne ricordava nelle preghiere: non solo, ma dovevano essere proprio quelle le anime che, per ricompensare i viventi a loro devoti, dovevano essere le piú pronte a salvare chi era in pericolo di vita. Un sentimento di questo genere suscitò le resistenze dei teologi di scuola, che

nelle storie di spiriti temevano sempre la presenza diabolica. Ma anche i piú dubbiosi, pur ricordando che quelle apparizioni potevano essere opera di demoni «che fingono essere l'anime del Purgatorio», aggiungevano rassicuranti: «la commune, e verissima opinione de dottori è, che alcune volte le anime del Purgatorio per divina permissione, vengano a noi per aiuto»[10]. E fu con decisione che il predicatore gesuita Paolo Segneri cavalcò l'opinione popolare nel corso delle sue prediche, con racconti come questo:

> L'anno 1620 ne' contorni di Roma, si trovò un huomo, che tra le sue dissolutezze professava un affetto speciale all'anime del Purgatorio, da lui soccorse con suffragi frequenti. Ora accadde, che inviluppandosi costui in una gravissima inimicizia, per non lasciarvi la vita, se n'andava una notte solo a cavallo verso la città di Tivoli, fuggendo dalla forza de' suoi malevoli, senza avedersi frattanto, che mentre ne fuggiva la forza, andava il misero ad incontrarne le frodi. Conciossiaché, risaputosi questo suo viaggio dagli aversari, stavano già quattro armati, per aspettarlo alla via, nascosi dietro un cespuglio. E già egli era vicino a dar negli aguati: quando abbattutosi in una quercia, da cui pendevano i quarti di un famoso assassino, giustiziato poc'anzi su quei contorni, si ristette alquanto, affine di recitare alcune poche orazioni per l'anima del defonto. Ed ecco vede una cosa di stupor sommo. Vede che quelle membra si riuniscono di nuovo insieme sotto il lor capo, e se ne forma un huomo; il quale, saltato in piedi, si avvicina all'amico, e pigliato il cavallo di lui per la briglia «contentatevi, dice, di scavalcare, e di attendermi qui senza dipartirvi, che or'ora torno». Non dubitate che non eseguisse colui molto prontamente l'ordin avuto di trattenersi ivi fermo. Era sí gelato per lo spavento, che non poté né pure snodar la lingua a rispondere, non che le gambe a fuggire. Si fermò dunque, e l'altro montato su, proseguí il viaggio a cavallo, finché dopo alcuni passi incappò nell'insidie de' quattro armati, i quali, al barlume della notte credutolo l'inimico, gli scaricarono addosso tutti i loro archibusi; e mirandolo cadere a terra, si diedero tosto in fuga, come si suole, prima che accorresse la gente [...] Allora quel morto finto si rizzò in piedi, e ricondusse il cavallo a mano sin là dove ne havea fermato il padrone, cui fé palese in [!] singolar benefizio che gli havea fatto, con dirgli, che a lui erano apparecchiate quelle imboscate, dentro alle quali sarebbe senza dubbio restato morto, e nel corpo, e nell'anima, se egli in nome del Purgatorio, che molto bene e riconosce, e rimerita i propi benefattori, non gli fosse accorso in aiuto [...] ciò detto, ritornato cadavero, come prima, a dividersi in quattro parti nel luogo antico della quercia, lasciò colui sí cambiato nel cuore, che tra pochi giorni vestí l'abito di una

> strettissima religione, per finire ivi santamente quella vita, che era stato in pericolo di finire cosí sventuratamente [11].

Storie come questa venivano dal folklore dove il miracolo dell'impiccato aveva una lunga tradizione: ma al posto della miracolosa preservazione dalla morte assicurata dalla Madonna o da un santo al devoto giustiziato subentrava ora l'opera dell'impiccato morto e diventato protettore e salvatore della vita di chi pregava per lui; un cambiamento che dovette qualcosa anche al lungo sforzo delle compagnie di giustizia nel propagandare la legittimità e utilità religiosa delle sentenze capitali. Una conferma della promozione dell'impiccato a protettore celeste la troviamo in una immagine dipinta nell'Oratorio di Taggia nel Ponente ligure: qui un anonimo pittore di ex voto ha dipinto un episodio simile a quello narrato da Segneri. Vediamo un corpo di guardia di scheletri che accorre con armi e bastoni a salvare un viandante aggredito proprio davanti all'edificio sacro. Nel cartiglio si leggono le loro parole: «Non toccate li nostri amici e benefatori» [12].

Che bisognasse soccorrere le anime del Purgatorio era la convinzione diffusa da rappresentazioni terrificanti delle pene che vi si pativano: in quel luogo «ogni pena […] è maggiore di qualsivoglia pena della presente vita», scriveva un gesuita: e dunque, si chiedeva, «non sarà necessità gravissima l'essere sepellito in un fuoco, al cui paragone siano fredda cenere le nostre fiamme?» [13]. Quell'aiuto poteva venire da chi, in grazia di Dio, dedicava alle anime purganti i meriti guadagnati con digiuni, elemosine, preghiere: purché fosse chiaro che «stando in disgratia di Dio, tal'opera non è meritoria, né sodisfattoria: ma se l'opera ha virtú "ex opere operato", come è la Messa, all'hora le giova, se bene il sacerdote fosse un scelerato» [14]. Quella dell'efficacia dei sacramenti a prescindere dai difetti morali dell'officiante era dottrina antica della Chiesa, affermatasi già nel conflitto medievale coi movimenti di riforma dei patarini: ma in questo contesto aveva l'effetto di concentrare tutte le risorse in un'unica direzione. Ecco perché le messe furono l'investimento primario di tutte le elemosine che si raccoglievano in occasione delle esecuzioni capitali.

Ma la devozione alle anime del Purgatorio applicandosi alla categoria delle anime dei condannati ebbe un esito che i maestri della devozione ortodossa non avevano previsto: a quei morti per via di giustizia furono

attribuiti poteri misteriosi e le loro anime furono invocate nei riti della magia. Tra Cinquecento e Seicento gli inquisitori del Sant'Uffizio romano si trovarono davanti alla diffusione di giaculatorie alle anime giustiziate come quella che qui riportiamo:

> Anime giustitiate,
> per tutto il mondo andate,
> foste levate, accompagnate, foste impiccate,
> foste squartate, toccaste la fune,
> tutte quante in piedi vi rizzarete,
> al cuore del popolo voi andrete,
> se qui me lo merrete,
> tanto bene da me harete [15].

Questa giaculatoria la riferí, nel 1639, all'inquisitore della Toscana una prostituta fiorentina, Margherita Cucchi; serviva, secondo lei, per far tornare gli innamorati infedeli. Bisognava recitarla dicendo prima una serie fissa di preghiere (nove Pater e nove Ave Maria) e osservando, nel recitarle, precise norme rituali: «si dovevano tenere le mani di dietro con la corona in mano, e dicendosi e facendosi queste cose si doveva caminare per la casa». È evidente il carattere di mimesi della scena dell'impiccagione: le mani legate dietro la schiena, la corona, il camminare per la casa. Erano scene che Margherita doveva avere ben presenti: abitava – dicono i verbali del processo – in una via presso il Tempio, il luogo dove venivano seppelliti i condannati a morte. Non era un caso: uno stesso meccanismo di rifiuto sociale costringeva in genere nelle stesse aree prostitute e cimiteri di quel tipo. E tuttavia non si trattava di un'azione individuale, intesa a rielaborare esperienze autobiografiche. Ciò che Margherita faceva, le era stato insegnato in quella trasmissione orale di conoscenze che accompagna come un fiume sotterraneo la civiltà della scrittura. Pratiche come quella che Margherita descrisse all'inquisitore di Firenze sembrano senza tempo, patrimonio fatto per essere trasmesso senza nessuna traccia delle prime circostanze di nascita e senza nome d'autore. La data della registrazione non ci indica certo la data di nascita, nemmeno approssimativa, della pratica. Semmai, può servire per comprendere le ragioni dell'emersione nella scrittura e negli ambienti di potere di testi circolanti da tempo nelle

pratiche sociali. È un fatto che tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento la macchina giudiziaria e poliziesca dell'Inquisizione ecclesiastica si dedicò alla estirpazione di una serie di pratiche e di credenze – di riti e di miti – connotate come magiche, superstiziose o eretiche. Tra queste, trovò un posto a sé l'uso di determinate «orazioni» che venivano recitate con regole precise di esecuzione e che erano genericamente classificate come «ad amorem». Innamorati gelosi, donne abbandonate, amanti in cerca di vendetta ricorrevano agli specialisti del caso per i rimedi atti a far tornare la persona amata o per impedirle di trovare comunque conforto presso altri. Specialisti in materia si trovavano nel mondo dell'amore a pagamento: le prostitute. Da loro si potevano far recitare le orazioni «ad amorem» o si poteva anche imparare come recitarle a casa propria. Fu cosí che i tribunali destinati a controllare la fede misero sotto accusa molte prostitute, a partire dal secolo XVI. Non si trattò solo di tribunali ecclesiastici né solo di prostitute: a Lucca, ad esempio, l'«offizio sopra la religione» nel 1571 processò per stregoneria una donna che confessò, tra l'altro, di aver fatto ricorso allo scongiuro dei giustiziati [16]. Comunque, su questa materia degli scongiuri e delle orazioni l'intero apparato delle inquisizioni cattoliche si pose in azione nello stesso arco di tempo. Cosí, tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento, in un territorio che andò dall'Italia cattolica ai piú lontani domini coloniali spagnoli i tribunali inquisitoriali censirono sistematicamente tra gli altri riti e miti anche quello che aveva l'orazione dei giustiziati al suo centro.

Quando fosse entrata in uso, dunque, non è dato sapere con certezza. Questi testi a trasmissione orale si presentano come fuori del tempo, frutto di antichissime sapienze. A chi cerchi di interpretarle, la questione del loro significato si pone tuttavia in termini storici: quell'appello alle «anime giustiziate» rinvia infatti a due pratiche sociali ben determinate e di grande importanza nella storia della cultura e della religione di età preindustriale: quella delle esecuzioni capitali e quella del rapporto coi morti.

All'ordine imposto ai morti come classe di età con la creazione di uno spazio apposito – il Purgatorio – i morti per mano del boia resistevano per la natura stessa della loro morte: la violenza che ne troncava la vita impediva una pacifica sistemazione nel deposito ordinario. La vita che era stata interrotta a forza si esplicava ancora nell'aggirarsi vendicativo di

quelle anime che, secondo una rappresentazione diffusa, percorrevano i luoghi della vita terrena. In quel muoversi irrequieto attraverso la casa, che Margherita descrisse all'inquisitore, si evocava appunto il vagare dell'esercito selvaggio dei morti per forza, al cui potere ci si affidava.

Le carte dell'Inquisizione permettono di cogliere altre tracce della diffusione di questo rito e di questo mito. A Venezia, nel 1587, dalla denunzia di un certo Lucrezio Cilla, furono portate davanti al Sant'Uffizio due donne, Valeria Brugnalesco e sua figlia Splandiana Mariani, con l'accusa di avere fatto pratiche divinatorie di tipo magico. Ecco la descrizione di una di queste pratiche: «Vano a tante hore di notte scapigliate et scongiurano le nubole con scongiuri diabolici per cinque apicai (impiccati), per 5 scuartai, per 5 danai (dannati), per li 5 morti in feri (coi ferri), per li 5 piú gran diavoli dell'Inferno, che si debono levar et andar al cor de chi lei voleva et li dovesse tormentar» [17]. Una particolare preghiera veniva indirizzata nominativamente a un suicida, conosciuto come «quel dal Pomo d'oro che si appiccò a sua posta». La giaculatoria viene riferita indirettamente, ma vi si riconosce quella riferita testualmente da Margherita Cucchi un secolo dopo: «Andar al balcon di notte sconzurando le nuvole per li cinque picai, per li cinque scartai, per li cinque dannadi, per li cinque morti in ferri, per li cinque piú gran diavoli dell'Inferno, che si dovesse levar et andar nel cuor de chi le voleva che ghe 'l conducesse a casa» [18]. Il meccanismo dell'analogia era ovvio: «Diceva che lo faceva che, sí come quel anima [...] haveva tormento, cosí havesse tormento quello per chi diceva questi Pater nostri» [19]. Questa testimonianza mostra i limiti del successo delle compagnie nel far accettare la nozione della salvezza eterna dei condannati a morte: l'impiccato, come il suicida e come in genere i morti in modo violento, è pensato come un'anima afflitta dalle pene dell'Inferno. Una variante veneziana dello scongiuro recitava: «Te scongiuro da parte di quello Gran Diavolo che fa squartar, che fa brusar, che fa impichar» [20].

Il tormento, la pena, sono il Leitmotiv di uno scongiuro che ritroviamo diffusamente in quella cultura delle classi popolari che uní le varie espressioni locali della devozione. I protagonisti restano gli ammazzati sul patibolo, il loro numero oscilla fra i cinque e i tre. A Venezia sono cinque, in Sicilia sono tre:

> San Giuvanni decullatu | tri brizzi, tri mpisi e tri nnigati [tre assassinati, tre impiccati e tre annegati] | tutti novi v'aviti a uniri | Avanti a Diu nn'aviti a ghiri | E tantu lu priati e lu strinciti | Ca a mmia di sti peni mi livati [21].

Levare dalle pene: un problema dei vivi che si riflette nei morti come classe d'età. Ai morti sul patibolo le pene dell'aldilà dovevano essere specialmente gravi in ragione dei delitti che pesavano sulle loro anime. Non solo: a loro, che pur erano definite «anime sante», si potevano chiedere aiuti nelle pene d'amore con maggiore franchezza e libertà che ad altri abitanti del mondo celeste. Ecco come si poteva far tornare il marito lontano o il fidanzato disamorato:

> San Giuvanni decullatu | tri brizzi, tri impisi e tri nnigati | tutti novi v'aviti a uniri | Avanti a Diu vi 'naviti a gghiri | E tantu lu priati e lu strinciti | Ca a mmia di sti peni mi livati | Porta battiri | Campani sunari | Friscu friscari | Cani abbaiari | Tantu mi partu di Vui Signuri | Quandu sentu battituri [22].

E un'altra versione della preghiera, che sembra essere ancora diffusa nell'isola, è quella che si recitava «per far tornare a casa il marito lontano o il fidanzato disamorato»:

> Armuzzi santi decullati | Tri accisi, tri mpisi e tri anniati | Tutti novi vi iunciti | Avanzi all'eternu patri vinni iti | Ci cuntati li me nicissitati | Animi santi nun m'abbandunati | E a … [e qui si poneva il nome] intra mmannati [23].

La vicenda siciliana di questa speciale devozione sembra essersi sviluppata in tempi diversi e successivi rispetto ad altre aree italiane: se l'impianto di una compagnia di giustizia attese fino al 1541 per avviarsi nella Palermo capitale del viceregno, il ritardo fu compensato da una speciale fioritura di devozioni nell'età barocca e dalla grande popolarità che circondò le manifestazioni dell'attività dei confratelli. A questo contribuí certamente l'impulso dato dal clero alla devozione delle anime purganti. L'autorevole sanzione ecclesiastica per quella dei morti sul patibolo ebbe la sua manifestazione piú notevole con la chiesa delle Anime dei Corpi decollati, come si chiamò a partire dal 1799 la chiesa della Madonna a Palermo: collocata presso il Ponte dell'Ammiraglio dove nel 1785 era stato

consacrato un apposito cimitero per i corpi dei condannati, fu da allora il punto di riferimento e il modello di analoghe devozioni diffuse negli altri centri urbani dell'isola. La chiesa dovette essere allargata negli anni 1857-65, per tener dietro alla crescente popolarità del culto. Molti ex voto vi furono appesi da parte dei combattenti del Risorgimento. E la devozione continuò a vivere nel folklore siciliano dove quel grande studioso delle tradizioni folkloriche che fu Giuseppe Pitrè trovò testimonianze vive della devozione alle anime giustiziate. L'intreccio fra promozione ecclesiastica e ricezione popolare aveva alimentato una devozione speciale per quella umanità marginale, fatta di ladri e di briganti finiti sul patibolo: nei loro confronti era scattata una specie di proiezione identitaria che non si limitò al mondo siciliano ma si diffuse nella penisola lasciando tracce nel folklore di varie regioni italiane[24].

Uno studioso del folklore italiano si è chiesto che cosa avesse trasformato tra Cinquecento e Seicento il modo in cui l'Italia cattolica guardava alle anime dei giustiziati[25]. E ha indicato la categoria della «creatività popolare» come quella che permette di trovare la risposta. Di fatto, grazie all'investimento culturale delle compagnie di giustizia nel quadro generale cattolico dell'enfasi devota sul tema del Purgatorio, la creatività popolare aveva sviluppato un rapporto speciale con quella speciale categoria di anime perché erano quelle a cui si potevano chiedere cose non consentite nelle preghiere a santi e Madonne.

Nell'antico, radicato sentimento di paura dei morti l'investimento devoto sul Purgatorio e l'opera di mediazione delle compagnie e piú in generale della Chiesa cattolica avevano modificato qualcosa. Per capire cosa era accaduto bisogna tener conto del fatto sottolineato da Aron Gurevič che la percezione del mondo degli uomini del tempo nasceva da una «complessa e contraddittoria interazione tra il patrimonio folklorico tradizionale e il cristianesimo»[26]. Da qui nasceva una familiarità con la presenza dei morti simile a quella individuata da Robert Hertz nelle società primitive: presenti come una classe d'età, svolgevano nei confronti della società dei vivi un ruolo di sorveglianza che poteva essere vendicativo ma anche protettivo. Dal mondo dell'aldilà le ombre dei morti recavano con sé poteri di preveggenza e di magia: come ha mostrato Marc Bloch, l'evocazione dell'ombra di Salomone narrata nella Bibbia ebraica lasciò una lunga eco nella cultura medievale[27]. Nonostante lo sforzo dei teologi e delle autorità

ecclesiastiche di imporre una disciplina ai morti dividendoli in contenitori diversi – l'Inferno, il Purgatorio, il Paradiso – le anime dei morti mantenevano per la cultura folklorica una irriducibile libertà di interferire coi viventi. Alla fine, per effetto della sistemazione imposta dalla cultura dotta, gli scambi rimasero possibili, ma furono legittimati e incoraggiati solo entro limiti certi: si potevano offrire preghiere e suffragi agli abitanti del Purgatorio e riceverne una intercessione col mondo celeste. Non si potevano invocare i membri del mondo infero, quello dei demoni: l'argine imposto dall'Inquisizione colpendo negromanzia e patti col demonio relegò nella sfera del vietato ogni ricerca di contatto col mondo diabolico dei dannati. Era il mondo verso il quale si immaginavano dirette le anime dei condannati impenitenti. Lo si minacciava per piegarne le resistenze e se quelle resistenze non cedevano se ne deduceva la dannazione sicura.

La predicazione e la cultura folklorica avevano trovato molto presto nella figura del condannato impenitente un protagonista di storie terrificanti[28]. Si aveva ragione di temere che il condannato, dopo morto, ritornasse per fare del male non in genere – come si temeva per tutti i morti – ma in specie nei confronti di chi lo aveva accompagnato al patibolo. Il rito del perdono scambievole sotto il patibolo e le elemosine e le messe di suffragio furono la moneta di scambio per siglare un accordo pacifico. Ma la paura dell'invidia dei morti rimase e il forte impulso dato al tema del Purgatorio nella lotta con la Riforma protestante la sfruttò in modo vasto e sistematico. L'armistizio, sempre precario, nella lotta dei vivi coi morti assunse, con la devozione alle anime purganti, l'aspetto di un contratto di fornitura reciproca di servizi. Da parte dei vivi, le messe di suffragio erano la garanzia di una memoria non sopita; ai morti, in cambio, si chiedeva di trasformare l'atteggiamento vendicativo in protezione. E qui nacque l'appello alle anime dei giustiziati, che si trasformò inevitabilmente in devozione. Mentre la devozione alle anime purganti si traduceva in una fioritura di altari a loro dedicati, per iniziativa del clero, nel mondo parallelo delle pratiche di medicina e magia popolare si impiantava la variante di quella alle anime dei giustiziati, chiamate a sciogliere i tormenti dei viventi in nome di quelli da loro sperimentati. La sofferenza affratellava vivi e morti: e in questioni di odio e di amore terreno erano le anime dei condannati le piú adatte a fornire aiuto.

Nei primi anni dell'Ottocento una capillare inchiesta sui rituali popolari della nascita, del matrimonio e della morte diffusi nel napoleonico Regno d'Italia rivelò molte tracce di un rapporto non pacificato coi morti che vi appaiono vendicativi e temuti; il morente stesso è pericoloso. «In caso di morte, se la persona moribonda chiama alcuno, si dice che questi per il primo lo deve seguire»[29]. Ma soprattutto evitate e temute sono le occasioni di contatto coi morti per morte violenta. In piú parti d'Italia è registrata un'identica pratica: lungo le strade, dove una croce indica e ricorda un caso di morte violenta, è consuetudine che i passanti gettino un sasso a pié della croce. La cultura classica che forniva il comune parametro ai funzionari di governo dell'epoca, suggerí a molti il ricordo della formula latina di saluto ai defunti: «Sit tibi terra levis»[30]. Qualcuno piú attento rilevò l'incongruenza tra il saluto beneaugurante e il sasso che «indica il contrario», essendo tutt'altro che lieve terra[31]. Ci vuol poco a capire, in realtà, il significato di quel gesto che vuol sequestrare sotto la «greve mora» dei sassi una presenza minacciosa e potenzialmente aggressiva.

In questa inchiesta si affacciò anche il tema della devozione alle «anime giustiziate». Fu un informatore della Valtellina che segnalò «una decisa prevenzione a favore delle anime de' giustiziati»: e cosí tentò di spiegare il fenomeno:

> Sia che lo spettacolo sanguinoso, che di sé dànno i tristi, imprima, unitamente allo spavento, un sentimento di compassione e di tenerezza; sia che il volgo creda che nessuno muoia piú compunto e propiziato d'uno che lascia la testa sul palco; il fatto si è che queste anime vengono in molti luoghi invocate colla formula di *Care anime giustiziate*[32].

Dalla Valtellina alla Sicilia la devozione alle anime giustiziate appare a questa data una componente della religione italiana. Vi si incontravano le credenze di tradizioni folkloriche e le suggestioni provenienti da predicatori e missionari. Dal loro incontro nacque una fioritura di iniziative che portarono nello spazio delle chiese tante confraternite dalle molte denominazioni, tutte dedite a devozioni per le anime purganti. Mentre fuori delle chiese si svolgeva il commercio dei corpi e dei materiali del patibolo, al loro interno – ma sempre in luoghi abitati dai resti dei defunti – nascevano confraternite dell'Orazione e Morte, del Suffragio, del

Purgatorio. Le chiese dedicate alle Anime del Purgatorio si riempivano di immagini di anime in pena, di scheletri e tibie[33]. Al posto della «Bibliothèque bleue» che diffondeva in Francia una letteratura di vite di santi e di storie meravigliose creando una speciale categoria popolare di lettori, l'Italia contadina conobbe una «biblioteca nera» di libriccini di preghiere e di giaculatorie: ne furono un prodotto esemplare i funebri opuscoli neri delle «Massime eterne» di sant'Alfonso Maria de' Liguori e tante altre pubblicazioni distribuite durante le missioni popolari – meditazioni, preghiere e giaculatorie stampate a grandi caratteri rossi, unici libri circolanti per secoli in un mondo di diffuso e devoto analfabetismo. Lo scambio di benefici e di protezioni fu moltiplicato dal meccanismo delle aggregazioni, per cui si veniva a costituire un patrimonio di indulgenze che fruttava cospicui premi agli associati delle piú remote e minuscole confraternite. Fu in questo contesto che venne progettata e avviata la fondazione della già ricordata «Pia Unione» per la devozione alle anime dei giustiziati in tutto il mondo cattolico.

Era il risultato di un grande investimento ecclesiastico sul rapporto di scambio e di reciproca assistenza tra vivi e morti per saldare la società cristiana in un vincolo di solidarietà esaltando la funzione dell'aiuto scambievole e proiettandolo al di là della barriera della morte. Ma davanti a tale fioritura devota si cominciavano a levare le resistenze e le velleità riformatrici di un cattolicesimo illuminato. E questo portò a una prima brusca svolta. Fu sulla devozione alle anime giustiziate che la storia d'Italia conobbe una delle sue tante fratture tra Nord e Sud. Nella Lombardia austriaca l'imperatore Giuseppe II pose fine all'opera della confraternita milanese di San Giovanni alle Case Rotte proprio per scoraggiare la diffusione del culto delle anime giustiziate, giudicato superstizioso. Si divaricavano cosí le sorti di una devozione speciale, frutto dell'impulso dato dalla Chiesa post-tridentina al tema del Purgatorio e alla legittimazione religiosa del potere di mandare a morte.

[1] Si veda, ad esempio, quella dipinta dal pittore genovese Orazio de Ferrari nel 1654 per la Chiesa parrocchiale di Sestri Levante (riprodotta in FULVIO CERVINI, *L'immaginario della morte nelle*

confraternite della Liguria in età moderna, in LIANA BERTOLDI LENOCI (a cura di), *Confraternite, chiese e società*, Schena, Bari 1994, p. 139).

[2] *Capitoli della venerabile congregazione, e chiesa degl'agonizzanti di questa capitale rinnovati […] 17 settembre 1783*, Tipografia G. B. Giordano, Palermo 1839 (ringrazio il dottor Tullio Viola per la segnalazione del documento).

[3] *Ibid.*, p. 6.

[4] *Sacro ragguaglio a tutto il mondo della particolare institutione della Compagnia degl'Agonizanti canonicamente erreta [!] nella chiesa di S. Isaia di Bologna l'anno 1627*, in Bologna, per Nicolò Tebaldini 1635, c. 2*r*.

[5] *Ibid.*, p. 10.

[6] *Esercizio di pietà nella Congregazione degli Agonizzanti in Bologna per la mattina di que' giorni, ne' quali si fa giustizia per implorare da Sua divina Maestà la salute dell'anima dei condannati a morte*, in Bologna, per li Bianchi alla rosa 1723 (riproduce un'edizione Roma 1701 pubblicata per conto della Arciconfraternita romana della Natività degli Agonizzanti). Ringrazio il dottor Piero Bellettini direttore della Biblioteca dell'Archiginnasio per l'aiuto prestatomi in questa come in altre ricerche.

[7] Una copia della *Istruzione per quelli, che desiderano aggregarsi alla Pia unione*, stampata a Bologna per Lorenzo Martelli nel 1743, è conservata presso la Biblioteca Arcivescovile di Bologna.

[8] [GIROLAMO BARUFFALDI], *Direttorio ad uso della conforteria di Ferrara*, seconda edizione, in Ferrara nella stamperia di Bernardino Pomatelli, 1757, p. 72.

[9] NATALIE ZEMON DAVIS, *Ghosts, Kin, and Progeny: Some Features of Family Life in Early Modern France*, in «Daedalus», vol. CVI (1977), n. 2, pp. 87-114.

[10] GIOVANNI LORENZO GUADAGNO, *Thesoro della dottrina di Christo*, in Venetia et in Bassano per Gio. Antonio Remondini 1722, p. 277.

[11] PAOLO SEGNERI, *Il cristiano istruito nella sua legge*, II. *Ragionamento vigesimo*, Pasini, Brescia 1823, pp. 574-75 (l'opera uscí in prima edizione in Venezia, presso Paolo Baglioni nel 1687).

[12] Cfr. F. CERVINI, *L'immaginario della morte* cit., pp. 125-43, in particolare p. 138. In Liguria le confraternite dedite alla devozione della buona morte erano numerose; quella degli Agonizzanti era allora incoraggiata da gesuiti e teatini. Cfr. E. GRENDI, *Le confraternite urbane* cit., p. 75.

[13] GIOVANNI BATTISTA MANNI DA MODENA, *Sacro trigesimo di varii discorsi per aiuto dell'anime del Purgatorio*, In Bologna, per Giovanni Recaldini, 1673, p. 608.

[14] G. L. GUADAGNO, *Thesoro della dottrina di Christo* cit., p. 307.

[15] Archivio della Curia di Firenze, *Miscellanea s. Uffizio*, b.II-III, n. 73: costituto di Margherita q. Sebastiani de Cucchis dal Mugello, del 3 dicembre 1639. Si riprende qui in parte un testo dello scrivente pubblicato in OTTAVIO BESOMI e CARLO CARUSO (a cura di), *Cultura d'élite e cultura*

popolare nell'arco alpino fra Cinque e Seicento, Birkhäuser Verlag, Basel-Boston-Berlin 1995, pp. 29-34.

[16] ASLu, *Cause delegate 15*, processo per stregoneria contro Polissena e Margherita, cc. n. n.

[17] Denunzia presentata da Lucrezio Cilla al Sant'Uffizio di Venezia il 30 maggio 1587; edito da Marisa Milani, in *Processi del S. Uffizio di Venezia contro ebrei e giudaizzanti (1587-1598)*, vol. VIII, a cura di Pier Cesare Ioly Zorattini, Olschki, Firenze 1990, p. 177. Su questo caso cfr. anche MARISA MILANI, *Indovini ebrei e streghe cristiane nella Venezia dell'ultimo '500*, in «Lares», LIII (1987), n. 2, pp. 207-13.

[18] Denunzia di Lucrezio Cilla, 30 maggio 1587, ivi, p. 179. In una variante modenese dello stesso scongiuro, il rito consisteva nel recitare (alla finestra «di notte, e guardando una stella fissa» e tenendo in mano una corda) tre volte questa formula: «Dio v'salva, stella crespa | la gratia ch'a v'domand non ve rencresca | a'v'domand el nod d'i tre appiccà | el nod di tri squartà, | el nod d'i tre dannà, | che dighin andar l cor del tal (cioè del moroso), che el debban batter e flagellar sí forte | che per amor mie el sie congiont'alla morte». E ogni volta si doveva «far un groppo» alla corda (cost. 16 luglio 1600 di Camilla da Novellara, in ASMo, *Inquisizione*, b. 12; debbo la segnalazione a Maria Pia Fantini, che ringrazio).

[19] Testimonianza di Fulvia Brugnalesco, 10 giugno 1587 (MARISA MILANI, *Streghe e diavoli nei processi del S. Uffizio. Venezia 1554-1587*, Ghedina & Tassotti, Bassano del Grappa 1994, p. 182).

[20] *Ibid.*, p. 220. Da questi documenti si ricava che nella cultura popolare era diffusa l'idea che i giustiziati e i morti di morte violenta finissero all'Inferno. Lo sottolinea C. TRAVERSO, *La Scuola di San Fantin* cit., pp. 76-77.

[21] GIUSEPPE PITRÈ, *Usi e costumi credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, Barbèra, Firenze 1952, vol. IV, pp. 11-32.

[22] «San Giovanni Decollato, | tre assassinati tre impiccati e tre annegati, | tutti nove vi dovete unire | davanti a Dio dovete presentarvi | e tanto lo pregate e lo costringete | finché da queste pene mi sollevate | Porte che sbattono | Campane che suonano | Fischi che fischiano | Cani che abbaiano | Allora mi congederò da voi Signore | Quando sentirò battere» (GIUSEPPE BONOMO, *Scongiuri del popolo siciliano*, Palumbo, Palermo 1978, pp. 370-72).

[23] «Animucce sante decollate, | tre assassinati, tre impiccati e tre annegati, | tutti nove vi dovete unire, | davanti all'eterno Padre vi presentate, | gli raccontate delle mie necessità, | anime sante non mi abbandonate e… rimandate a casa» (G. FIUME, *La vecchia dell'aceto* cit., pp. 270-71).

[24] Una versione pugliese raccolta da Cosimo Luccarelli si legge in un blog sul folklore di Grottaglie e l'antica devozione del popolo grottagliese per le anime del Purgatorio (http://grottagliesitablog.wordpress.com/2009/10/31/). Anche qui le anime giustiziate «ca ci sempri

spierti sciati | pi mmuntagni e ppi mmarini» («che andate sempre in giro | per montagne e per marine») sono ordinate per tre: «Tre ssiti l'uccisi | tre ssiti l'ampisi | tre ssiti li tracullati».

[25] «Something happened between the mid-sixteenth and mid-seventeenth centuries that tranformed the way in which Italian Catholics saw te souls of executed criminals and plague victims». «Qualcosa era accaduto tra metà '500 e metà '600 che aveva trasformato il modo italiano e cattolico di guardare alle anime di criminali giustiziati e di vittime della peste» (MICHAEL P. CARROLL, *Veiled Threats. The Logic of Popular Catholicism in Italy*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1996, p. 150).

[26] ARON JAKOVLEVIČ GUREVIČ, *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo* [1981], trad. it. di Luciana Montagnani, Einaudi, Torino 1986, «Prefazione», p. X.

[27] MARC BLOCH, *La vita d'oltretomba del re Salomone* [1925], in ID., *Storici e storia* [1995], trad. it. di Giuseppe Gouthier, Einaudi, Torino 1997, pp. 185-209.

[28] Cfr. J.-C. SCHMITT, *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale* cit., p. 198.

[29] GIOVANNI TASSONI, *Arti e tradizioni popolari. Le inchieste napoleoniche sui costumi e le tradizioni del Regno italico*, Casagrande, Bellinzona 1973, p. 159.

[30] *Ibid.*, pp. 295, 304.

[31] *Ibid.*, p. 465.

[32] *Ibid.*, p. 134.

[33] Numerosi esempi negli apparati illustrativi del contributo di MIMMA PASCULLI FERRARA, *La committenza Orsini della «Ducal» chiesa del Purgatorio e del Monte del Suffragio delle anime dei Morti a Gravina di Puglia*, in L. BERTOLDI LENOCI (a cura di), *Confraternite, chiese e società* cit., pp. 529-602.

Capitolo ventottesimo
Morire senza tremare: il caso Sala e la fine della confraternita milanese

I tempi erano maturi, come si suol dire: e lo si poteva avvertire anche nell'esperienza delle confraternite dove si moltiplicavano i casi di chi non condivideva piú i fondamenti metafisici della proposta dei confortatori.

Tale era stata a Milano la vicenda di Carlo Sala, registrato negli atti della Scuola di San Giovanni alle Case Rotte quando fece il suo ingresso in conforteria il 23 settembre 1775. Colpevole di una trentina di furti sacrileghi e di commercio e lettura di libri proibiti, si sottrasse tenacemente ai tentativi di fargli abbandonare le «perverse massime» relative alla religione in generale e al cristianesimo in particolare. Fu visitato in carcere dal «conte reggente Verri» (Gabriele), e fu da lui «eccitato e conchusso perché deppor dovesse le sue perverse massime e ritrarsi dal pessimo stato di sua incredulità» [1]. Il conte Verri nella veste di apologeta cristiano è un incontro piuttosto insolito per chi conosce le battaglie del figlio a favore dei Lumi. In ogni caso, va detto che non ebbe successo: il suo impegno «fu tutto indarno». Carlo Sala trascorse la notte della vigilia conversando coi visitatori importanti e coi confortatori della compagnia. Non si limitò a un'amabile conversazione ma dette anche altre prove di un autocontrollo eccezionale: «si cibò discrettamente discorendo sempre con tutta illarità, e francamente rispondendo alla gentilezza de soddetti». Nelle risposte che dette parlò di religione dimostrandosi un deista molto critico nei confronti del cristianesimo, definita da lui una «religione molto probabile, divisa però in piú sette, le une piú severe le altre piú dolci». Erano convinzioni che aveva fatto proprie – come scrissero i confratelli – «sotto la dettatura di Mons. Volterre [Voltaire]». L'orrore per il miscredente dettò loro parole degne del piú superstizioso cronista medievale nel riferire quello che era stato fatto del corpo a esecuzione avvenuta:

> Il carnefice andò alla Vetra con suo garzone e fanti, levò dalle forche il cadavero del detto impenitente divenuto orido come un mostro, strascinandolo ad uno de' bastioni di Porta Tosa dove fattasi profonda fossa ivi fu sepolto, indi ben ricopertto di fitta terra sopra della quale puotrebbesi porvi una lapide con la seguente iscrizione: «Iacet hic Carolus Sala turpiter suspensus in furcis. Vita, moribus et religione Satan».

Non furono questi i dettagli riferiti da Pietro Verri nella lettera che ne scrisse al fratello Alessandro, allora abitante a Roma. Quello che lo aveva colpito era stato il comportamento di Carlo Sala durante l'esecuzione della sentenza e davanti alla morte: mentre il boia gli tagliava la mano «restò fermo come un marmo». La reazione di Verri, impegnato allora in mansioni di governo e attento agli umori dell'opinione pubblica, fu di sconcerto e di preoccupazione: quella esibizione di indifferenza religiosa spinta fino alla derisione era stata causa di uno «scandalo insigne». E a suo avviso vi avevano contribuito anche i confratelli di San Giovanni Decollato che avevano raccontato particolari del comportamento di Carlo Sala ed erano andati «ripetendo i dialoghi avuti seco». Meglio sarebbe stato tacerne. Il risultato lo dimostrava: «Si ascoltano vociferare di quelle insidiose bestemmie che nessuno diceva prima» [2].

Si era creato un clima di indifferenza religiosa e di empietà che preoccupava Pietro Verri insieme all'élite sociale e culturale milanese, ben rappresentata nella confraternita. Nella lettera di risposta il fratello Alessandro gli raccontò che la vicenda aveva avuto una vasta eco anche nella città del papa. Ma, ben lungi dal condividere le preoccupazioni politiche del fratello, Alessandro espresse sentimenti di umana ammirazione per il comportamento coraggioso di Carlo Sala: «Duolmi, – scrisse, – che anima tale sia dannata e uomo tale appiccato» [3]. Si riaffacciava cosí nella loro corrispondenza il tema della maniera di morire sul patibolo, già affrontato in passato sullo sfondo di un'attenzione piuttosto astiosa al successo internazionale dello scritto di Cesare Beccaria. Durante il viaggio di Alessandro a Londra i due si erano scambiati notizie e impressioni sulla differenza tra il modo di morire «all'inglese» e quello «all'italiana». Alessandro aveva descritto con abbondanza di dettagli l'esecuzione di alcuni condannati, di diversa classe sociale (un marinaio, un contadino, un avvocato e un capitano). Tutti e quattro i «pazienti» avevano ostentato un comportamento «freddissimo»: uno di loro aveva aiutato il carnefice a

mettergli il capestro come se si trattasse di indossare un capo di abbigliamento. Quando erano stati tutt'e quattro col capestro al collo, erano cominciate le preghiere e le prediche al popolo. Per un'ora i quattro avevano cantato i salmi insieme ai religiosi, poi erano stati impiccati. Insensibilità dovuta non solo al clima, per Alessandro Verri, ma anche alla diffusione dell'irreligiosità: «Gli timori d'una vita avvenire non sono qui molto profondi»[4]. Pochi giorni prima Pietro aveva raccontato al fratello che a Milano un assassino di nome Mantegazza era stato impiccato. Era stata una sentenza giusta, secondo lui; ma Pietro era rimasto colpito dal comportamento del condannato che si era spontaneamente gettato giú dalla scala, «con intrepidezza da uomo che decisamente si ride dell'altra vita»: il fatto aveva creato sconcerto nel popolo «il quale non ha idea che si possa morire se non tremando»[5].

Le reazioni di Pietro Verri alla vicenda di Carlo Sala e la sua attenzione alle convinzioni del popolo dànno un'idea delle contraddizioni che potevano annidarsi nel cuore e nella mente di un aristocratico lombardo: non uno qualsiasi ma un uomo della cultura e del passato di Pietro Verri. Al di là del suo caso personale aiutano a comprendere come e perché il rituale religioso del patibolo si fosse radicato nella società italiana godendo dell'appoggio e della collaborazione delle classi dominanti. Colui che aveva condiviso l'entusiasmo per le tesi di Beccaria fino a vantarsene autore e che aveva combattuto battaglie illuministiche come quella sul problema della tortura giudiziaria era rimasto sconcertato dal comportamento di Carlo Sala e ne aveva deprecato gli effetti temendo che crollasse nel popolo quell'idea della religione che lo frenava dal delitto e dalla rivolta. Era il limite di una classe che non sapeva rinunciare alla funzione di conservazione dell'ordine sociale esercitata dalla religione.

Intanto anche altrove gli altolocati membri delle compagnie di giustizia coglievano con preoccupazione i segni di una crisi della religione tradizionale nei comportamenti dei «pazienti». A Bologna la Scuola di conforteria nel cui ufficio di censore si alternavano membri della nobiltà cittadina registrava nelle sue relazioni i segni della scarsa efficacia degli argomenti religiosi sui condannati: di Vincenzo Cottignola, che abbiamo incontrato fra i giustiziati del 1791, la relazione dice che «morí con freddezza e voglia il Signore che abbi salvata l'anima»[6]. Di Girolamo Ridolfi, condannato a morte nel febbraio 1791 per furto al Monte di San

Petronio, si legge che «si scoperse certamente piú filosofo che cristiano»: secondo il confortatore Gian Battista Morandi, Ridolfi era stato «animato nella fede con i detti fervorosi di sant'Agostino, e non mai con sentimenti italiani», col che «pretese di addimostrare il suo talento e la sua nobiltà»[7].

La filosofia che metteva in crisi i tradizionali «sentimenti italiani» di attaccamento alla fede cattolica e contro la quale si rendeva necessario il ricorso a una raffinata dottrina teologica, era di casa specialmente nella Lombardia di Verri e di Beccaria. E Cesare Beccaria sapeva che cosa accadeva vicino a lui nell'oratorio di San Giovanni alle Case Rotte dove si riuniva la «Nobilissima Confraternita» di San Giovanni Decollato. Non fu certo per caso se nella polemica scatenata dalla pubblicazione dell'opera sua ricorse a quella immagine di Giustizia che torce inorridita lo sguardo dalla testa mozza che il boia le presenta: era stato dietro sue istruzioni che Giovanni Lami l'aveva disegnata[8]. Piú efficace delle parole, quell'immagine rovesciava polemicamente le rappresentazioni del martirio di san Giovanni Battista che ornavano le convocazioni a stampa dei confratelli in occasione di ogni esecuzione capitale[9]. Rifiutando l'esibizione della testa mozza di san Giovanni Battista, la Dea Giustizia di Cesare Beccaria rigettava i fondamenti di una devozione cresciuta e prosperata ai piedi del patibolo.

Ma proprio a Milano – e non per merito di Pietro Verri – la storia d'Italia conobbe uno dei tanti momenti di sviluppo differenziato tra le culture delle diverse aree regionali che la caratterizzavano e che le vicende politiche avevano contribuito a divaricare. Come si è visto, fu qui che l'imperatore Giuseppe II pose fine all'opera della confraternita milanese di San Giovanni alle Case Rotte. Vi arrivò per gradi, imponendo prima la consegna di bilanci dettagliati e di informazioni sulla composizione e sull'amministrazione, secondo un procedimento che riguardava tutte le istituzioni religiose lombarde ma che portò un colpo alle finanze della confraternita. I successivi controlli sull'amministrazione e sui depositi di cassa e soprattutto il divieto di mandare intorno incaricati di raccogliere elemosine misero in crisi le finanze della già traballante struttura della Nobilissima Compagnia. È vero che fu poi consentito il ricorso alla questua ma a condizione che a praticarla fossero gli stessi titolati confratelli e non i «bussolanti» al loro servizio. E questo mal si accordava con l'alterigia nobiliare e con la ormai scarsa e distratta partecipazione dei confratelli alle attività tradizionali. La

burrasca delle soppressioni che non aveva risparmiato l'Inquisizione si abbatté infine anche sulla confraternita. Nel 1780 il preavviso della prossima e definitiva sanzione fu un dispaccio governativo dove si imponeva «che piú oltre non si debbano seppellire i cadaveri de' malfattori giustiziati nelle chiese ed oratori, né che restino ivi esposte bussole per le elemosine in suffragio di essi». L'ordine nasceva dalla volontà di Giuseppe II di «riparare all'abuso di quelle pratiche superstiziose, che derivano dal ricorso che fanno i fedeli alle anime del Purgatorio, e specialmente a quelle dei puniti di morte dalla giustizia» [10].

Finí cosí la storia della Confraternita di San Giovanni Decollato alle Case Rotte. Nella sua fine era il suo principio: il decreto dell'imperatore cancellava la sepoltura nelle chiese dei corpi dei giustiziati, cioè quella che era stata la pratica originaria della misericordia cosí come l'avevano concepita le pie donne, i mercanti e gli artigiani che secoli prima avevano dato il primo avvio alla confraternita. Il 24 agosto 1784 fu firmata l'ordinanza di soppressione che il 29 successivo venne comunicata al prefetto di San Giovanni alle Case Rotte. La scelta del giorno dedicato a san Giovanni Battista Decollato non fu certo un dettaglio casuale. Veniva meno cosí il rito del conforto mentre il successo dell'opera di Cesare Beccaria si avviava a compiersi con l'abolizione della pena di morte avvenuta per la prima volta proprio quell'anno nel granducato lorenese di Toscana. Una coincidenza suggestiva: insieme alla pena scompariva quel rito che era stato la legittimazione religiosa della macelleria umana. Ma le sue radici erano robuste: il caso di Pietro Verri preoccupato per un possibile venir meno della paura dell'altro mondo in mezzo al popolo aveva mostrato quanto profonde fossero le resistenze all'abbandono dell'ancoraggio religioso dell'assetto sociale. Quel legame tra religione e pena capitale svolgeva molte funzioni e aveva riguardato tutte le culture cristiane europee: alle quali occorre adesso rivolgere almeno uno sguardo generale prima di seguire gli sviluppi successivi del mondo cattolico italiano.

[1] BAMi, ms L.128.sup., *Confraternita di san Gio. Battista Decollato in Milano, Giustiziati*, cc. 81*r*-86*v*. Sul caso Sala cfr. ANGELA LISCHETTI, *Vita e morte di Carlo Sala (1738-1775), ladro*

sacrilego e miscredente, in CARLO CAPRA e CLAUDIO DONATI (a cura di), *Milano nella storia dell'età moderna*, Franco Angeli, Milano 1997, pp. 122-38.

[2] *Carteggio di Pietro e Alessandro Verri, dal 1766 al 1797*, vol. VII, a cura di Emanuele Greppi e Alessandro Giulini, Cogliati, Milano 1931, p. 253. Sul caso Sala cfr. GIOVANNI BIANCARDI (a cura di), *Un illustre impiccato. Lettere dell'autunno 1775*, Il Muro di Tessa, Milano 2007.

[3] *Carteggio* cit., p. 252. La prudenza di Verri in materia di religione aveva trovato espressione già nella sua riscrittura dell'opera di Beccaria (cfr. Francioni, citato *supra*, p. 21 nota 6).

[4] *Viaggio a Parigi e a Londra (1766-1767). Carteggi di Pietro e Alessandro Verri*, a cura di Gianmarco Gaspari, Adelphi, Milano 1980, pp. 250-56, lettera del 25 gennaio 1767.

[5] *Ibid.*, pp. 127-28.

[6] AABo, *Archivio consorziale del clero urbano*, IX, F 3, f. 1; cfr. *supra*, p. 422.

[7] Ivi, IX, F 1.

[8] Su questa immagine cfr. LUIGI FIRPO, *Le edizioni italiane dei «Delitti e delle pene»*, in C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, Edizione nazionale cit., vol. I, pp. 419-20; a p. 547 una riproduzione della vignetta allegorica.

[9] Le tavole conservate presso la Biblioteca Ambrosiana, ms L. 128. sup., coincidono almeno in parte con quelle della raccolta privata Beltrame riprodotte in appendice a I. MEREU, *La pena di morte a Milano nel secolo di Beccaria* cit.; cfr. *infra*, pp. 509-10.

[10] A. CERUTI, *La Chiesa di S. Giovanni alle Case Rotte in Milano* cit., p. 182.

Capitolo ventinovesimo
Il conforto dei condannati nell'Europa cattolica

1. *La Francia.*

In Francia, come abbiamo visto, la confessione sacramentale veniva negata ai condannati, fatto che aveva suscitato la protesta di Jean Gerson e portato all'editto del febbraio 1397. Prima di questa innovazione il rituale del patibolo prevedeva che il condannato lungo il percorso potesse fare due soste, una all'Hôpital Sainte-Catherine, dove riceveva da bere e da mangiare, una nella corte delle Filles-Dieu dove, davanti a un crocefisso di legno, il confessore delle religiose recitava delle preghiere, lo benediceva con l'acqua benedetta, gli offriva da baciare la croce e gli faceva mangiare pane e bere vino – una forma simbolica di comunione. In seguito, anche laddove si diffuse in Francia la pratica di associarsi alle esecuzioni per pregare per l'anima del condannato, il permesso di accostarsi ai sacramenti vi fu una concessione limitata e precaria. Ancora alla fine del Seicento un teologo francese la criticava definendola doppiamente sacrilega: in primo luogo perché con l'eucarestia il corpo di Cristo entrava in un corpo umano destinato subito dopo alla violenza e all'infamia; ma anche perché il condannato era spinto a nascondere al confessore i suoi delitti dal timore che li andasse a riferire ai giudici (cosa che era abbastanza abituale, a quanto pare)[1]. Tuttavia quello stesso teologo, riprendendo e ampliando il riconoscimento tributato da Gerson alla Lombardia dei suoi tempi, faceva presente che in Italia quella pratica della concessione dei sacramenti era antica e veniva costantemente osservata: su questo punto la Francia orgogliosa della sua primogenitura cristiana era superata dall'Italia. Di fatto anche dopo l'intervento di Gerson la forma delle esecuzioni capitali non perse in Francia il suo carattere di esclusione dura e ignominiosa dal corpo

sociale. La confessione pubblica che il condannato pronunciava era definita l'«amende honorable» ma in realtà aveva tutti i caratteri di un rituale infamante perché il morituro vi dichiarava pubblicamente i delitti che l'avevano reso meritevole di fare quella fine. Per quanto riguarda la concessione piú importante ottenuta dalla protesta di Gerson, la possibilità di confessarsi a un sacerdote, di fatto ci furono limiti pesanti che vennero imposti a chi voleva avvalersi del sacramento. A Parigi, ad esempio, dove pure esistevano centinaia di confraternite dedite alla mutua assistenza e all'intercessione per le anime dei defunti, spettò esclusivamente a due dottori della Sorbona prestare l'opera del conforto ai condannati: e questo per la ragione semplicissima che i sorbonardi garantivano una collaborazione efficace coi giudici in materia di ricerca dei complici. La testimonianza di un avvocato del primo Settecento mostra che si era ben consapevoli della pratica corrente di negare l'assoluzione a chi non rivelava i nomi dei complici: nomi che poi venivano segnalati ai giudici. Ed era noto che su tale punto il metodo dei confessori della Sorbona differiva da quello dei frati cappuccini che proprio per questo venivano esclusi dal conforto [2]. Il peso del potere del re su queste materie non garantiva il rispetto del segreto della confessione sacramentale. Nel corso del suo processo il domenicano François Ravaillac, l'uccisore di Enrico IV, affermò di confidare nella misericordia di Dio perché la Passione di Cristo era piú grande dell'atto che lui aveva compiuto. Gli fu obbiettato: ma come poteva sperare nella misericordia divina se non confessava il suo progetto regicida? Perché, ad esempio, non aveva detto a nessun confessore quello che stava progettando? Ravaillac rispose che se l'avesse fatto sarebbe stato subito messo in prigione, perché in materia di stato i preti erano tenuti a rivelare ciò che avevano ascoltato in segreto [3]. Dunque il confessore in Francia era piú un intermediario tra il condannato e il re che tra il condannato e Dio: e di fatto era al re che veniva offerto il pentimento finale come ritorno all'obbedienza [4]. Ne derivavano altre differenze fondamentali tra il rito francese e quello delle città italiane: in Francia ai condannati era negata non solo l'eucarestia ma anche la sepoltura del cadavere in terra benedetta. Erano segni evidenti di una esclusione dal corpo cristiano: un'esclusione che pesava piú delle sofferenze attese sul patibolo, a giudicare dalle suppliche e dai tentativi di ottenere per grazia ciò che per legge era negato. Ma se il privilegio della sepoltura era concesso facilmente ai condannati di

alto lignaggio, quello della comunione era tranquillamente rifiutato. Nella sentenza contro un illustre personaggio, il conte di Lussemburgo Louis de Saint-Pol, mandato a morte per il reato di lesa maestà nel 1475, si legge che il suo corpo avrebbe dovuto essere squartato e i quarti esposti in luoghi pubblici, ma che la corte gli concedeva di essere sepolto in terra santa. Però quando il conte di Lussemburgo chiese che gli fosse permesso anche di ricevere l'eucarestia ottenne un rifiuto. Gli fu consentito come privilegio speciale di essere confortato da quattro teologi e di poter ascoltare una messa celebrata alla sua presenza: dopodiché gli fu offerto del pane benedetto. Lo accolse con gran devozione e dopo averlo mangiato non toccò piú né cibo né bevanda[5]. Ai non nobili toccava l'esposizione illimitata dei corpi: e quanto potesse angosciare un tal pensiero lo sappiamo dalla *Ballade des pendus* di François Villon. Era una minaccia piú efficace della stessa pena capitale nell'educare i sudditi all'obbedienza alle leggi, come osservò Jean Muret nella sua rassegna delle cerimonie funebri di tutti i popoli[6]. Ma l'assenza dal rito francese di una forma visibile di riconciliazione e di perdono divino ebbe l'effetto di esaltare i valori della lealtà politica e del coraggio individuale mettendo del tutto in ombra la questione della salvezza dell'anima. Il modello della «morte spettacolo» ebbe una funzione importante nella costruzione di una disciplina sociale dell'obbedienza allo Stato. Le confessioni rilasciate dai condannati per alleggerimento della coscienza restarono un fatto pubblico di giustizia penale e non ebbero molto in comune con l'esercizio segreto di esame dei peccati fatto sotto la guida di un sacerdote che caratterizzò la tradizione italiana. In qualche caso la concessione della sepoltura in terra consacrata ha fatto parlare di una volontà di recupero sociale del condannato all'interno di un rituale religioso tendente alla restaurazione di una comunione collettiva[7]. Ad altri è apparso preminente il progetto di imposizione dell'autorità sovrana come legittimata da Dio, simile a quanto accadeva allora in Inghilterra e nei Paesi protestanti[8]. In realtà, come vedremo, le differenze erano piuttosto profonde, al di là di una comune funzione di moralizzazione della vita quotidiana che riguardò le diverse forme di cristianesimo dell'Europa moderna. Di fatto in Francia, secondo un teologo agostiniano fiorentino, l'antica consuetudine del divieto era ancora in vigore nel Settecento[9].

Tuttavia anche in Francia mise radici l'impulso che da Firenze aveva raggiunto la Roma papale e dato origine alla Confraternita di San Giovanni Decollato detta dei Fiorentini. Avignone vide nascere nello stesso giro di anni di quella romana una compagnia di Penitenti neri di san Giovanni Battista detti appunto dei «florentins», che però non si occupò dei condannati. Solo nel 1586 vi prese avvio – forse da una scissione – una Compagnia della Misericordia, che dagli statuti approvati nel 1596 dall'arcivescovo Tarugi risulta dedita all'assistenza a carcerati e condannati: aggregata all'arciconfraternita romana dal 1609 godette del privilegio di liberare ogni anno un prigioniero. E a Marsiglia due distinte confraternite aggregate anch'esse a quella romana si occuparono dalla fine del Cinquecento in poi della sepoltura dei condannati, l'una per i nobili l'altra per la gente del popolo [10]. Con l'aggregazione era possibile per i devoti cattolici d'ogni paese guadagnare un tesoro di indulgenze legato alla opportunità di meditare sulla morte e sul peccato attraverso l'esperienza fatta «in corpore vili» – quello del condannato. E l'opera degli ordini religiosi piú strettamente legati alla rinascita cattolica di età tridentina ebbe una parte importante nello stimolare la gemmazione di associazioni analoghe a quella romana.

Nella Francia del Seicento la diffusione dei moduli devoti del cattolicesimo tridentino fu particolarmente ricca. Se ne ebbe un esempio nella città che piú di ogni altra era legata alla tradizionale presenza di italiani, come mercanti, come stampatori, come esuli: Lione. Sede di importanti istituzioni di carità dedite all'assistenza ai poveri e ai malati, Lione non aveva nessuna associazione di devoti che si occupasse di carcerati e condannati. A notare questa assenza fu un mercante di seta di origine milanese, Cesare Lauro. In una supplica al papa raccontò dello stato di abbandono in cui si trovavano i condannati a morte. Prima dell'andata al patibolo potevano contare solo sulla possibilità di confessarsi; dopo l'esecuzione i loro corpi venivano sotterrati direttamente sul posto: e talvolta venivano «deterrez et mangez par les chiens» [11]. Da qui l'idea di costruire una cappella dove seppellire quei corpi e di fondare un'associazione per assisterli e pregare per la salvezza delle loro anime. La cappella fu fatta costruire da Lauro a proprie spese tra il 1625 e il 1627; e la confraternita fu eretta canonicamente dall'arcivescovo di Lione il 2 marzo 1636. Il 26 agosto dello stesso anno fu ottenuto anche l'assenso

dell'autorità civile, la Senechaussée di Lione, a che i confratelli potessero entrare vestiti di sacco a due alla volta nelle prigioni il giorno dell'esecuzione, per accompagnare il criminale condannato al patibolo. Ma qui finí la disponibilità del potere politico ad ammettere nel funzionamento della giustizia modelli religiosi: la richiesta di godere del privilegio di liberare un condannato a morte trovò l'assenso di Roma ma non la ratifica reale. Miglior successo ebbe invece l'opera di soccorso nei confronti dei carcerati per debiti: grazie alla raccolta di offerte volontarie fu possibile effettuare molti interventi in questo senso. Quanto ai condannati, le regole previste dagli statuti del 1639 imponevano che turni di due membri si avvicendassero accanto ai condannati in modo da non lasciarli mai soli a partire dal momento della comunicazione della sentenza fino all'esecuzione della stessa. Particolare solennità rivestiva il rito della sepoltura: il corpo doveva essere tolto dal patibolo la sera stessa, avvolto in un sudario e messo in una bara trasportata da quattro confratelli fino alla cappella, pubblicamente accompagnato in processione da tutti i membri. La sepoltura doveva avvenire il giorno dopo con messa e preghiere di suffragio. Tutto questo rituale conosceva una sospensione nei molti casi in cui il corpo veniva concesso agli apprendisti chirurghi per fare esercizio di anatomia. Le richieste dei medici indirizzate al luogotenente criminale di Lione garantivano che in cambio della concessione del corpo si impegnavano a prendere a loro carico il compito di seppellirlo in seguito e di far pregare Dio per la salvezza dell'anima. Tutto questo ha un'inconfondibile aria di famiglia che rimanda alla realtà delle conforterie della penisola: lo stile italiano della «Societas Misericordiae» si riconosce nelle istruzioni per i confratelli e nel simbolo scelto, la testa di san Giovanni Decollato. Ma per la Francia si trattava di una novità. Cesare Lauro ne era consapevole e lo fece presente nella supplica al papa dove chiese che venisse concesso alla sua istituzione il titolo di Arciconfraternita per la Francia. Qui – si osservava in un abbozzo della lettera di supplica al papa – non esistevano ancora confraternite di quel tipo e l'esempio di Lione poteva dare avvio a una grande diffusione[12]. L'indirizzo dominante nel cattolicesimo francese era quello connotato dalla Compagnie du Saint Sacrement che dal 1629 aveva dato vita a un vasto progetto di propaganda devota anti-protestante e di moralizzazione della società francese in tutti i contesti possibili: i suoi aderenti si impegnavano a combattere la diffusione di opere pericolose per

la fede e a promuovere la devozione all'eucarestia dedicandosi inoltre a molteplici iniziative sociali[13]. In questa ripresa del cattolicesimo della Controriforma dopo gli anni delle guerre di religione e dopo il regno di Enrico IV, si collocò anche il progetto di Cesare Lauro. Ma furono ancora una volta i gesuiti a promuovere i temi devoti del conforto. E fu proprio ai magistrati di Lione che venne dedicato un dotto trattato del gesuita francese Joseph Filère sulla consolazione spirituale dei prigionieri e dei condannati a morte. Qui si trovavano esposti i principî che a quella data erano di presenza ordinaria nella letteratura italiana del conforto dei condannati: concordia tra giustizia umana e giustizia divina, sovrapponibilità di peccati e delitti, obbligo di accettare la sentenza di morte come attuazione di un disegno di Dio teso a offrire al condannato l'occasione per pentirsi e per fare delle sofferenze del patibolo la moneta di pagamento delle penitenze necessarie per i suoi peccati. Di suo il gesuita portava considerazioni in linea coi toni cupi della religione barocca: come dubitare della provvidenza divina – si chiedeva – dal momento che la vita terrena non è altro che una prigione dove ogni essere umano attende la sentenza di condanna o di salvezza?[14]. Né si doveva criticare il potere che mandava al patibolo: la spada impugnata dal re non era altro che lo strumento della «justice de Dieu pour la terreur des méchans»[15].

Ma nell'uso pratico dei confratelli lionesi sembra aver avuto maggior utilità una breve istruzione anonima e senza data, redatta in italiano e conservata nell'archivio della confraternita. Le norme sul comportamento dei confratelli riassumono in forma chiara e semplice ciò che si legge nella letteratura italiana sull'argomento a quella data. L'incipit del testo dà un'idea dello spirito che animava il fondatore:

> Il fratello della nostra Compagnia, il qual o uscendo dalle borse, overo, come suol dirsi, essendo fatto a mano, cioè ad elettione, havrà accettato l'offitio di confortatore, considerando d'esser chiamato da Dio ad un ministero veramente angelico, poichè il Padre Eterno mandò un angelo a confortare nell'horto di Getsemani avanti la Passione il suo unigenito figliolo, dovrà subito applicar l'animo a sí grand'opera con apparecchiar l'anima sua in modo, che havendola netta e monda da ogni peccato, gli rimanga sí vuota e libera, che possa in essa haver luogo la divina gratia[16].

Se preparare l'anima è la prima cosa da fare non mancano tuttavia i consigli pratici che sono molto concreti e dettagliati. Nel quadrimestre in cui è di turno, il confratello dovrà essere sobrio nel mangiare, in modo da essere in grado di restare sveglio la notte se ci sarà conforteria. E per essere pronto a rispondere alla chiamata notturna dormirà dalla parte della strada perché chi lo verrà a chiamare non debba bussare troppo a lungo svegliando i vicini. Deve in tutto usare «quel silentio, dal quale suol esser sempre accompagnata la devotione». Si porterà dietro il sacco della compagnia da indossare ma eviterà che ne sporgano delle calze di colore «molto allegro». Si porti dietro «qualche pezzetto di profumo»: la prigione è un luogo di cattivi odori: e abbia con sé qualcosa da masticare per tenere a posto lo stomaco nel «caso che dovesse assistere ad alcuno, a cui fosse tagliata la mano o il capo». Si informerà «delle qualità dei condennati, cioè se siano nobili o ignobili, ricchi o poveri, civili o plebei, letterati o ignoranti, se siano cervelli fantastichi o pacifichi». Ce ne sono di tre tipi:

> O è gente vile et idiota, e per conseguenza ignoranti, come villan, marinari, vagabondi, e simili. Overo sono persone nobili e civili e scientiate, come ecclesiastici, dottori, corteggiani. Overo sono gente mediocri, come artegiani, mercanti, servitori, li quali con l'haver pratticato con huomini civili hanno qualche poca creanza e qualche cognitione delle cose spirituali.

E di tre sorte sono le loro predisposizioni:

> [...] alcuni sono ostinati, arrabbiati, incapaci, irragionevoli e mezzi disperati. Alcuni altri sono tutti santi, tuti devoti, tuti compunti, humili et ubbidienti. Alcuni altri hanno qualche buona inclinatione ma per esser combattuti assai dall'honore, dal timore, dal dolore e dalle tentationi stanno vacillanti, volubili, timidi e paurosi.

Le differenze sociali vanno conosciute ma senza ricavarne meccanicamente approcci diversi. Bisognerà usare comportamenti adeguati ai singoli casi, per esempio trattando coloro che normalmente sono vili e disprezzati facendo finta di stimarli «come se fossero re e monarchi». Con regole come queste si cercherà di portarli alla confessione, che sarà quella generale se il tempo lo consente. Dopo la confessione e avendo fatto la penitenza richiesta, i condannati potranno accostarsi al tavolo dove il

provveditore della compagnia redigerà per loro lettere, testamenti, restituzioni di fama. Ci sarà infine la messa in cui i condannati potranno comunicarsi. Reciteranno «le proteste per il punto di morte secondo la formula di san Carlo» (Borromeo). Quando si andrà verso il patibolo li accompagneranno avendo prima preso accordi con loro sulle preghiere da recitare e sulle cose da dire, sconsigliandoli se desidereranno parlare al popolo presente. Giunti all'ultimo passo, saranno ancora assolti con formula vastissima e istruiti a dire «Gesú, Maria» al momento dell'esecuzione.

Delle persone assistite dalla confraternita non resta memoria. Invece si conoscono i nomi dei membri. L'evoluzione della composizione sociale dal momento della fondazione a quello dell'abolizione (1792) richiama modelli noti: da un iniziale reclutamento dal ceto degli artigiani si passa col Settecento alla presenza di nobili e clero con l'esclusione esplicita negli statuti del 1728 di chi apparteneva alle arti «meccaniche». Poi la Rivoluzione francese chiuse questo episodio lionese: un estremo tentativo di ridarle vita fatto nel 1797 nacque dal riconoscimento che lo stato delle prigioni era disastroso e il governo non era in grado di fare molto: perciò si suggeriva di tornare a rivitalizzare l'antica pratica della misericordia confraternale.

Si concluse cosí la storia dei tentativi di radicare in Francia il modello italiano del conforto. Poco prima era stata detta l'ultima parola sulla controversia antica tra il papato e la Francia della concessione o meno dell'eucarestia. Lo aveva fatto Prospero Lambertini: il quale, come arcivescovo di Bologna, aveva sostenuto in un primo tempo che era doveroso e conforme alla pietà cristiana concedere la comunione ai condannati a morte, anche per grave delitto, purché la chiedessero e fossero disposti a riceverla[17]. Una volta eletto pontefice e approfondita la conoscenza della questione, tornò sull'argomento nella seconda edizione del trattato *De Synodo dioecesana*. Aveva preso visione della lettera di Pio V a Filippo II sull'argomento e si era convinto della necessità di sostenere una posizione diversa: si doveva lasciare ai vescovi il compito di introdurre nella loro diocesi la disciplina di dare l'eucarestia ai condannati a morte ed anche di inserirla nei loro sinodi[18]. Con questo si superava il confronto con lo Stato francese. Come scrisse nel trattato *De Missae sacrificio*, toccava ai vescovi seguire la pratica locale. Il papa non intendeva dare giudizi sull'orientamento delle politiche statali[19].

2. *Culture iberiche della misericordia.*

I rituali della pena capitale nei due stati imperiali del Portogallo e della Spagna ebbero una componente religiosa per certi aspetti simile a quella degli Stati italiani. Ma con una differenza importante: la presenza di un forte potere centrale alla cui volontà fecero capo l'amministrazione della giustizia e la sua evoluzione dalle forme medievali verso un uso dello spettacolo della pena a fini di disciplina sociale[20]. Fu per volontà e sotto gli auspici della regina madre Eleonora e del re don Manuel che nell'agosto 1498 fu eretta nella cattedrale di Lisbona la Confraternita della Misericordia. Da questo momento data la svolta rispetto alla tradizione precedente in cui vigeva il principio della «esclusione escatologica» del condannato: una morte senza sacramenti e senza sepoltura per il corpo[21]. La città sperimentava in quegli anni la pressione dell'immigrazione di ebrei espulsi dalla Castiglia e dall'Aragona. Il precedente della cacciata della minoranza ebraica e di quella musulmana offrí un modello alla dinastia che dall'appoggio del papato e del clero aveva ricavato un forte impulso all'espansione verso l'Africa e l'India. Ma intanto la monarchia si avanzava sul terreno dell'assistenza e della carità con un disegno di concentrazione delle risorse e degli interventi assistenziali che per molti aspetti anticipava forme di controllo sociale destinate a caratterizzare tutti i moderni Stati europei. La questione dei poveri e delle istituzioni di assistenza si intrecciò sempre piú con l'affermazione di un modello di giustizia egemonica dando vita a nuovi intrecci tra violenza e beneficenza sotto il segno paterno di poteri centrali e di forme di controllo sempre piú pervasive. L'iniziativa di erigere una confraternita sotto la protezione della Madonna dette un segno importante di come la monarchia lusitana intendesse far uso all'interno del paese di quella legittimazione religiosa che le aveva aperto la strada delle conquiste extraeuropee. Il papato da Roma non faceva mancare incentivi spirituali per garantire l'afflusso di visitatori e benefattori alle istituzioni assistenziali portoghesi: ne dànno un'idea le bolle di Alessandro VI, in particolare quella datata 24 maggio 1496 che concesse l'indulgenza plenaria «in articulo mortis» a chi, morendo debitamente pentito e confessato nell'ospedale di Lisbona, avesse lasciato parte dei propri beni all'ospedale stesso[22]. Di fatto, la neonata misericordia si presenta come una agenzia preposta a una quantità vastissima di compiti e destinata a concentrare nelle

sue mani i mezzi finanziari per affrontarli. Il linguaggio del documento pesca argomenti dal repertorio religioso tradizionale e dalla grande tradizione delle confraternite medievali lusitane: ma la realtà del disperso e variegato mondo delle associazioni laicali qui si allontana davanti all'avanzare di un disegno di concentrazione e controllo centralizzato. Non per niente a questa proposta il sovrano fece precedere una inventariazione sistematica delle istituzioni esistenti per razionalizzare l'impiego delle risorse[23]. Era, questa, una preoccupazione che si avvertiva diffusamente nella società europea. Dell'intento sistematico che muoveva la monarchia lusitana dà prova il regolamento della nuova associazione eretta a Lisbona: qui si propone un disegno d'insieme delle due serie di opere di misericordia che si intende praticare, sette corporali e sette spirituali. Vi si fissano le norme per il governo della struttura assistenziale e si elencano le occasioni nelle quali la misericordia interverrà in aiuto di poveri, carcerati, morenti e si occuperà di assistenza ai vivi e di sepoltura dei morti. L'ambito degli interventi è rigorosamente limitato ai battezzati: la divisione religiosa tra cristiani, ebrei e musulmani che attraversava la società portoghese veniva confermata e consolidata. Opere di misericordia si potevano fare solo all'interno della cerchia degli appartenenti alla Chiesa. Vi si dànno disposizioni altresí per l'amministrazione dei lasciti ereditari, delle elemosine (che verranno raccolte in determinati luoghi della città) e delle somme fatte pagare agli assistiti o raccolte per le messe. Nel disegno complessivo delle opere di misericordia, accanto alle categorie tradizionali dei poveri, dei malati e dei morenti si affaccia quella dei condannati a morte[24]. Era la prima volta che questo avveniva. Fino ad allora il rituale prevedeva un corteo attraverso la città dalla prigione fino al luogo del patibolo, con una sosta davanti alla cattedrale dove il condannato poteva assistere alla celebrazione della messa e adorare l'eucarestia[25]. I corpi restavano appesi alle forche o squartati sulle picche: li divoravano i cani. Ma ecco che nel regolamento («Compromisso») della misericordia di Lisbona si dedica una attenzione speciale all'opera di pietà dell'assistenza spirituale ai condannati e della sepoltura dei loro resti. Un lungo capitolo affronta nei dettagli quel che la confraternita deve fare con coloro che «soffrono per la giustizia» («que padecem per justiça»). Norme precise indicano come dovranno disporsi in processione i tredici confratelli della misericordia. I quali dovranno intanto celare la loro identità col saio e il

cappuccio per difendersi dal peccato della vanagloria («cubertos da vam gloria deste mundo»): il che mostra quanto l'ufficio fosse socialmente prestigioso. Cosí abbigliati apriranno il percorso dei condannati levando alto il gonfalone con l'immagine della Madonna e la grande croce astile, e invitando tutti col suono di un campanello. Alla luce dei ceri, il corteo intonerà le litanie mentre il cappellano della misericordia camminerà alla destra del condannato consolandolo e preparandolo a morire nella santa fede cattolica: al conforto spirituale si aggiungerà quello corporale perché alla sinistra ci sarà uno di loro col necessario per soccorrere al bisogno il «paziente» («padescente»), al quale giungeranno anche le aspersioni ripetute di acqua santa che un altro compagno della confraternita terrà pronta per l'uso. Altri penitenti potranno associarsi per fare mostra della loro contrizione e incoraggiare col loro esempio il condannato a fare altrettanto: lui, protagonista del dramma, vestirà un identico saio di bianco lino col quale sarà sepolto e recherà cucito anche un cappello col quale gli copriranno il volto dopo l'esecuzione. Al momento dell'esecuzione i cappellani intoneranno il canto gregoriano del responsorio dei defunti: l'invocazione a Dio perché dimentichi i peccati dell'uomo quando verrà a giudicare il mondo nella apocalisse di fuoco accompagnerà il momento della maggior sofferenza e della morte del condannato sul quale si avrà cura di far piovere aspersioni di acqua benedetta. Si raccoglieranno elemosine per la sua anima se sarà povero; se invece sarà ricco, le spese della sepoltura saranno pagate coi suoi beni. Per quelli squartati ed esposti alle porte della città, si ordina che gli officiali della misericordia si rechino il terzo giorno a raccoglierli con molta devozione.

Ma per la sepoltura dei resti nel cimitero della confraternita non c'era fretta. Questo è quanto si ricava da interventi del re don Manuel e da indicazioni dettagliate degli statuti delle misericordie dove la sorte dei corpi dei giustiziati fu oggetto di ulteriori precisazioni e regolamenti[26]. La funzione della sepoltura fu ritualizzata con la solenne «processione delle ossa»: una volta l'anno, nel giorno di Ognissanti, ci si recava processionalmente al luogo del patibolo e si portava al cimitero quel che vi si trovava: le ossa, appunto, i resti spolpati e insepolti dei giustiziati. E qui avveniva una selezione tra quel che si doveva seppellire nel cimitero confraternale e quello che doveva essere interrato sotto la forca: una distinzione che aveva il significato di dividere chi poteva ancora salvarsi

con le preghiere dei confratelli e chi invece veniva abbandonato alla morte dell'anima. Il rito fu inaugurato a Lisbona nel novembre del 1498. La cosa non riguardò solo la capitale. L'irraggiamento della rete delle misericordie coprí via via tutto il Portogallo e si estese alle colonie. Nel 1500 l'atto solenne di avvio della confraternita di Beja consistette in una processione di questo tipo.

Il rito dell'associarsi alle esecuzioni era destinato a recare conforto non solo al condannato ma a tutta la folla che assisteva alla processione penitenziale e partecipava al dramma penitenziale: un dramma culminante nella morte di colui che da delinquente si era trasformato sotto gli occhi di tutti nella figura del peccatore pentito, della pecorella smarrita tornante all'ovile. Nell'atmosfera carica di devozione, sotto la regia dei confratelli nelle loro vesti rituali, le sofferenze e la morte inflitte per i delitti commessi venivano messe sul conto dei peccati da scontare. Siamo davanti alla costruzione di una macchina teatrale che giunge all'acme con l'esecuzione capitale per sciogliersi nella compunzione devota di una folla assorta nella meditazione della morte e del giudizio divino, reduce da un rito di pacificazione collettiva: la violenza dei delitti e quella della punizione lasciavano il posto al pensiero del perdono dato e ricevuto sulla scena del patibolo. «Vivere tutti in amore, concordia e pace»: queste sono le parole con cui si chiude il breve capitolo finale che fa seguito alle istruzioni sulle esecuzioni capitali. Vi si richiede ai responsabili della confraternita di impegnarsi a raccogliere ogni genere di informazioni su offese, litigi, odii, questioni di eredità e di vendette. E dovevano adoperarsi perché almeno una volta l'anno, durante la Quaresima, un rito di perdono reciproco portasse a una completa pacificazione dei conflitti. Di questi perdoni dovevano tenere un registro con l'indicazione dei nomi delle persone che avevano perdonato. Lo scopo di tutta questa attività e la stessa ragion d'essere della confraternita era riassunta in una frase: bisognava che tutti vivessero «em paz e em amor com o proximo e irmãos em Christo nosso Salvador» («in pace e amore col prossimo e coi fratelli in Cristo salvatore nostro») [27].

L'idea della pace della città come un bene da tutelare col contributo spontaneo di persone riunite in una associazione l'abbiamo incontrata nelle confraternite di giustizia italiane. Ma questo progetto di affidare a un'associazione istituita per volontà del sovrano il compito di comporre conflitti e divisioni fu la forma portoghese di una concezione organicistica e

attentamente controllata della società cristiana. Invece di un movimento penitenziale e profetico, quale era stato quello creato da Venturino da Bergamo con la sua crociata dei criminali, l'eliminazione della violenza e dell'odio dai rapporti sociali qui doveva nascere dalla sorveglianza costante di una corporazione potente per composizione e per mezzi. Ma da dove era arrivata fino in Portogallo quella semplice e suggestiva idea di usare la morte come strumento di pacificazione sociale inserendo le esecuzioni capitali tra gli esercizi della misericordia? Su questo si possono fare solo ipotesi. Un fatto è certo: nessun precedente di quel tipo di opera pia è stato rintracciato nell'affollato panorama delle confraternite che per secoli avevano offerto occasioni di solidarietà e di devozione al piccolo popolo arroccato sulla costa meridionale del continente, in faccia all'Africa musulmana. Si è avanzata l'ipotesi che i mediatori fossero stati anche qui i mercanti fiorentini presenti a Lisbona nel Quattrocento e si è ricordato che i sovrani portoghesi avevano contatti con le città italiane: del resto il re don Giovanni II nel suo testamento prese a modello l'ospedale fiorentino di Ognissanti[28]. Ma c'è una differenza sostanziale tra l'affollata realtà delle confraternite cittadine in Italia, nate spontaneamente dall'iniziativa di gruppi cittadini e orgogliose della loro specifica identità, e la monolitica struttura delle misericordie portoghesi. Una generica somiglianza deriva dal patrimonio comune di credenze e di sentimenti del cristianesimo dell'epoca: la misericordia come moneta di scambio tra meriti e peccati, garanzia di riconoscimento al momento del giudizio divino, mezzo per ridurre o cancellare le pene del Purgatorio liberando le anime dalla prigione di fuoco che le tormentava nell'aldilà. Alimentavano queste tendenze i grandi Ordini religiosi domenicano e francescano, che si muovevano liberamente nello spazio sovrastatale di loro pertinenza e nei loro cicli di prediche si facevano portatori di una teologia del peccato e della salvezza incentrata sulla Passione di Cristo. E fu probabilmente da Roma che venne il modello della trasformazione dell'esecuzione della pena capitale in un rituale religioso. Intanto è certo che al progetto delle misericordie non mancò l'assenso di un papato che nel corso del secondo Quattrocento aveva stretto un rapporto speciale coi sovrani portoghesi. Com'è noto, l'avvio delle navigazioni oceaniche e della creazione di colonie in Africa e nelle Indie era avvenuto con la benedizione e con l'aiuto determinante di un papato che riemergeva dalla crisi conciliarista costruendo le sue relazioni direttamente con le case

regnanti. Le bolle di Niccolò V del 1455 avevano concesso ai navigatori e conquistatori portoghesi il diritto di fare schiavi i popoli non cristiani e di impossessarsi dei loro territori. Fu la premessa decisiva dello sviluppo del primo colonialismo europeo. La legittimazione religiosa del diritto di conquista doveva offrire il fondamento ideologico ai due grandi imperi della prima età moderna, quello portoghese e quello spagnolo. Si potrebbe dire che la scoperta piú importante del Portogallo non fu tanto quella della via delle Indie quanto piuttosto quella della via di Roma. Ed è ipotesi probabile che nel fitto intreccio di relazioni sviluppatesi nel tardo secolo XV tra Lisbona e Roma si sia affacciata l'idea di copiare il modello romano del rito del conforto ai condannati a morte. Di fatto il sistema statale portoghese delle misericordie si resse sull'immagine di un potere regale come interprete e titolare del potere divino di perdonare e proteggere. Ne abbiamo conferma dal modo in cui l'ideologia della regalità misericordiosa accompagnò la nuova organizzazione del controllo sociale. Basti l'esempio di come una sacra rappresentazione propose in quei primi anni del secolo XVI il tema del contrasto fra Misericordia e Giustizia. Vi si raccontava come Misericordia avesse alla fine sconfitto Giustizia: Dio era stato da lei convinto a mandare sulla terra suo figlio per cancellare la maledizione del peccato di Adamo e liberare tutta l'umanità dalla colpa originale[29]. Era l'auspicio che la Confraternita della Misericordia riuscisse cosí a redimere i colpevoli di delitti e magari a cancellare la violenza dai rapporti sociali. E ci fu allora chi affermò che la nuova istituzione della confraternita aveva ottenuto subito un successo tale che era bastata la sua presenza a eliminare quasi del tutto il ricorso alle esecuzioni capitali. Lo scrisse l'umanista Cataldo Siculo elogiando con una epistola latina uno dei fondatori della nuova compagnia[30].

La realtà successiva si incaricò di smentirlo. Il disegno di una monarchia cristiana dominante su di una società purificata da ogni impurità e da ogni differenza religiosa possedeva un carico di violenza che non tardò a manifestarsi in molte forme. Gli esiti furono quelli di un vero e proprio trionfo della morte per via di giustizia. Il Portogallo, come la confinante terra di Spagna, furono i luoghi dove la morte assurse a spettacolo e le esecuzioni capitali dove morirono in quantità eretici e «giudaizzanti» ebbero il nome di «auto da fé», che è come dire «teatro della fede».

In questo il Portogallo fece suo il modello della confinante realtà dei regni di Castiglia e d'Aragona. La legittimazione religiosa del potere di punire aveva svolto un ruolo fondamentale nella crescita delle due monarchie, quella portoghese e quella spagnola. Da qui derivava anche il largo uso di immagini e riti destinati a riflettere sugli atti dei sovrani la luce di una speciale protezione divina e di una fedele osservanza dei precetti evangelici. Quelli della giustizia erano stati fra i piú significativi e il tema del perdono evangelico vi era rimasto dominante. Nelle «siete partidas» del re di Castiglia Alfonso X detto il Saggio (1348) si legge che il sovrano nel giorno del venerdí santo «perdona generalmente a todos los omes que tiene presos» tanto che quel giorno era detto «el día de las Indulgencias»[31]. La scelta di quel giorno derivava dal fatto che «en tal día como el Viernes Santo de la Cruz Nuestro Señor Jesu-Cristo recibiò muerte e pasyon por salvar el umanal linaje e perdonó su muerte»: e il sovrano perdonava perché Dio perdonasse i peccati nell'altro mondo ai suoi avi e a se stesso. La pratica del perdono del venerdí santo rimase anche nella tradizione successiva dei sovrani spagnoli. Don Juan d'Aragona nelle Cortes di Saragozza del 1447 chiese che i perdoni dell'intero anno venissero concentrati in quel giorno: il suo confessore doveva ricevere l'elenco e istruire la questione con una relazione dettagliata. Con questa misura si tendeva a ridurre il numero delle concessioni di perdoni e a razionalizzare le procedure. Ma teniamo presente la formula del venerdí santo pronunziata dal re: «Vi perdono perché Dio mi perdoni» («Yo os perdono porque Dios me perdone»)[32].

Altra fu la religione dominante nelle forme dell'amministrazione della giustizia da parte di Ferdinando d'Aragona e dei suoi successori. L'unificazione politica di realtà diversissime per lingua, cultura e tradizioni come la Castiglia, l'Aragona e gli altri minori territori iberici avvenne come continuazione della «reconquista», in nome di una missione guerriera del popolo spagnolo per l'affermazione di una religione senza macchie all'interno e all'esterno. Il sovrano diventava cosí l'interprete di tale missione e il legame stretto col suo popolo grazie alla religione gli permetteva di travolgere le autonomie e i privilegi su cui si reggevano le élite locali. Questa idea della vocazione storica del popolo spagnolo aveva trovato la sua incarnazione nella espulsione delle minoranze religiose – ebrei, musulmani – e nella struttura del tribunale dell'Inquisizione,

strumento controllato dal sovrano ma dotato per delega papale del potere di scomunica che lo rendeva superiore a ogni altro. Mentre in Portogallo e nelle sue dipendenze coloniali si impiantava il modello delle misericordie, nei regni iberici di Ferdinando e di Isabella la realtà nuova fu quella dei tribunali dell'Inquisizione, titolari di un potere superiore a qualsiasi diritto o privilegio delle autonomie locali in materia di giustizia. In ambedue i casi si ebbe una cessione di poteri ecclesiastici alla monarchia: il tribunale dell'Inquisizione fu lo strumento dell'affermazione del potere centrale. La nascita dell'unità della Spagna avveniva in quello scorcio del Quattrocento sotto il segno della violenza politica e religiosa: la creazione della nuova Inquisizione di Castiglia poi generalizzata, la conquista del regno moro di Granada e l'espulsione degli ebrei non battezzati nel 1492 aprirono la via a una stagione in cui la violenza dei roghi e lo spettacolo delle esecuzioni di «giudaizzanti» fecero dell'intolleranza e del sospetto il nuovo collante dell'unità del paese. In Portogallo l'eliminazione della differenza ebraica fu ottenuta con l'artificio di ricorrere alla conversione forzata evitando l'espulsione. Il «battesimo in piedi», impartito a forza agli ebrei portoghesi, cancellò ufficialmente la minoranza non cristiana dal paese ma pose le premesse per una ossessione del sospetto che doveva trovare sbocco nelle violenze collettive per incanalarsi alla fine nell'opera dei tribunali dell'Inquisizione portoghese. Già nel 1506 il pogrom scatenato a Lisbona dalla predicazione incendiaria di due domenicani si chiuse col rogo dei frati e con decine di esecuzioni capitali per impiccagione[33]. Intanto nei regni di Castiglia e d'Aragona la «Suprema», il tribunale centrale dell'Inquisizione, aveva già portato a pieno regime la macchina dei processi, delle torture e delle condanne di giudaizzanti. Se in Portogallo l'azione contro gli ebrei battezzati a forza fu per il momento sospesa per la consapevolezza del carattere violento della conversione imposta, non per questo la giustizia penale ordinaria fu meno violenta. Le fonti testimoniano un «impiego duro ed esemplare della pena di morte»[34].

In Portogallo siamo davanti a un modello che cala dal centro e si irraggia per tutta la società. Strutture create per volontà della monarchia, le misericordie portoghesi proliferarono rapidamente non solo nel territorio dello stato (con 64 sedi esistenti alla morte di re Manuel) ma anche negli arcipelaghi delle Azzorre e di Madera e nelle città principali dell'impero

oltramarino. Erano istituzioni utilizzate per molte e diverse finalità. Come quelle spagnole, dedicavano una cura speciale all'organizzazione dei rituali pubblici della settimana della Passione, con la visita a Gesú morto e la grande processione del venerdí santo: cupi rituali che alimentavano quell'odio per gli ebrei che doveva diventare un'ossessione collettiva dopo la cancellazione violenta della presenza ebraica.

Un fatto è certo: quali che siano stati i suggerimenti dei predicatori e le conoscenze dei modelli italiani, qui siamo davanti non a un movimento di laici animati da predicatori o da capi religiosi bensí a un disegno calato dall'alto della monarchia per concentrare risorse e affrontare la questione della povertà e del controllo della società: uno Stato di piccole dimensioni, una monarchia cresciuta in potere e ricchezza realizzarono allora il disegno della laicizzazione della carità, sottratta al controllo della Chiesa con un atto d'impero che non trova riscontri nelle complicate procedure dell'Italia tridentina[35]. Da quel disegno risulta evidente un piano per dare un assetto centralizzato a tutto il complesso mondo della carità dei laici. Di fatto, la composizione sociale delle misericordie registrò la funzione di tutela dell'assetto del potere accogliendo rappresentanti delle classi dominanti. Ma dove la differenza appare piú netta è proprio nel campo dell'assistenza ai condannati. Intanto, la cura della sepoltura dei corpi che aveva stimolato il primo spontaneo avvio delle misericordie italiane qui fu oggetto di una norma dettata dal sovrano: e, come abbiamo visto, al posto della pratica di raccogliere i corpi appena possibile per seppellirli solennemente nel cimitero della confraternita qui troviamo il rito che fu detto della processione delle ossa. Questa pratica voleva porre un limite alla crudeltà dell'esposizione dei cadaveri e all'offesa che i cani randagi facevano ai corpi: in realtà, forniva un'estrema legittimazione religiosa alla funzione terrificante della memoria del delitto e della punizione, visto che di quei corpi restavano da raccogliere solo le ossa, causa di impurità e di indegnità sociale.

Non molto diverso è il paesaggio che si offre a chi getta uno sguardo sulla realtà iberica. Qui lo spettacolo della morte per via di giustizia fu una costruzione elaborata, l'esito di un grande investimento di risorse. Il modello insuperato di questa tradizione fu l'«atto di fede», l'esecuzione delle sentenze contro gli eretici. Ma l'esecrazione dei condannati esponeva anche qui i viaggiatori allo spettacolo di cadaveri pendenti a decine dalle

forche in mezzo al bosco: fu Miguel de Cervantes a descrivere quei piedi e quelle gambe («pies y piernas») pendenti dagli alberi come scena tipica di una Barcellona dove banditi e predoni venivano impiccati «di venti in venti e di trenta in trenta»[36].

Altra e complicata questione fu quella, anche qui assai dibattuta, se si dovesse consentire ai condannati di ricevere la comunione. L'esperienza dei processi ecclesiastici per questioni di fede pesava su questa discussione: in Portogallo i meccanismi di esclusione dal corpo unitario del regno cristiano si erano rafforzati con l'avvio delle procedure del tribunale dell'Inquisizione, approvato nel 1547 e dotato del suo primo regolamento («regimento») nel 1552. Ammettere alla comunione eucaristica era come far rientrare di nuovo nella comunità chi ne aveva minato i fondamenti. E anche semplicemente gestirne l'ultima confessione sollevava problemi complessi: l'Inquisizione voleva sapere che cosa dicevano. E l'arte seduttrice dei confessori gesuiti, che in Portogallo assunsero un peso importante nel funzionamento dell'Inquisizione, era mal tollerata dai domenicani. Di fatto anche in Spagna la tendenza a escludere dai sacramenti i condannati fu molto forte. Ci volle un intervento di papa Pio V per ottenere da Filippo II che venisse sospeso il divieto di consentire l'accesso ai sacramenti per i condannati: il motuproprio papale del 25 gennaio 1568, sollecitato dal vescovo Pedro Guerrero, fu ratificato dal sovrano con la «pragmatica real» del 27 marzo 1569[37]. Però il cattolicissimo sovrano spagnolo pose precise condizioni: la comunione doveva venire concessa il giorno precedente l'esecuzione durante una messa da celebrare nel carcere. Inoltre per nessuna ragione si doveva consentire di differire l'esecuzione della sentenza. L'immagine rigorosa della giustizia reale non tollerava evidentemente lungaggini e complicazioni quali potevano derivare dall'intervento di magistrature dell'anima: e quel che avvenne allora nel viceregno spagnolo di Napoli doveva dimostrare che le preoccupazioni del re non erano infondate. La fantasia e l'astuzia dei condannati dovevano rendere i riti della giustizia napoletana un teatro dagli inesauribili colpi di scena[38].

L'avvento della monarchia asburgica e l'unione con la Spagna resero obbligatoria anche per il Portogallo la «pragmatica» del 1569, inserita nel corpo organico di norme della «Nueva recopilación»[39]. Tali disposizioni vennero tenute presenti quando si trattò di regolare la materia nel Portogallo

passato sotto la corona di Spagna con gli accordi delle Cortes di Tomar (1581). Diventato sovrano del Portogallo, Filippo d'Asburgo volle entrare come confratello nella Misericordia di Lisbona consolidando il ruolo della confraternita come stretta alleata del potere regio[40]. In seguito le norme emanate dal sovrano portoghese (le Ordinazioni manueline del 1514, con edizione definitiva nel 1521) che affidavano alle misericordie il ruolo centrale che abbiamo visto furono assorbite con poche modifiche nelle Ordinazioni di Filippo III («Ordinazioni Filippine», del 1603), coerentemente con la politica di un dominio che evitava dovunque possibile di introdurre modifiche sostanziali alla tradizione precedente. Qui si stabiliva che la sentenza capitale venisse notificata in ora serale, in tempo comunque perché il condannato potesse confessarsi e chiedere a Dio perdono dei suoi peccati. A partire da quel momento, alcune «persone religiose» (non laici, dunque) si dovevano incaricare di confortarlo. La mattina del secondo giorno gli si poteva consentire di ricevere la comunione eucaristica. Alla mattina del terzo giorno doveva venir eseguita la sentenza. Nel caso vi fosse una confraternita della Misericordia, la si doveva avvertire perché i suoi membri potessero associarsi al rito e consolare il condannato[41]. Vi compare però una diversa accentuazione del ruolo dei religiosi rispetto a quello dei laici delle misericordie: queste ultime ebbero di fatto un ruolo di tipo cerimoniale, mentre la funzione del conforto e dell'assistenza spirituale fu concentrata nelle mani dei religiosi. La cosa ebbe i suoi riflessi anche nella parte italiana dell'Impero spagnolo: qui, come abbiamo visto, la Confraternita dei Bianchi della Giustizia a Napoli, che svolgeva una funzione fondamentale nel funzionamento del rituale del conforto, dovette sciogliersi come associazione di laici e risorgere come corpo esclusivamente formato da membri di ordini religiosi. Bisognava evitare che un corpo prestigioso e potente di laici gestisse le ultime ore di condannati che potevano rivelare loro segreti importanti per il potere monarchico; molto meglio chiudere tutto nel segreto della confessione. Analoghe logiche di potere emergono anche nel modo in cui fu affrontata e discussa la questione se si potesse concedere l'eucarestia a chi affrontava la morte del patibolo. Il problema era ancora quello antico che si era affacciato nel Trecento col contrasto tra papato e monarchia francese: la piena riammissione del condannato alla comunione dei cristiani equivaleva a una cancellazione delle sue colpe, laddove la giustizia del re intendeva fare un

uso terrificante della punizione. La discussione si complicò investendo questioni di carattere teologico: si faceva presente che con l'assunzione dell'eucarestia il corpo del condannato ospitando carne e sangue di Cristo non poteva essere sottoposto a offese e sofferenze perché questo era un sacrilegio.

D'altra parte, anche se l'accordo raggiunto tra Filippo II e Pio V aprí formalmente la porta alla concessione dell'eucarestia ai condannati, resta difficile misurare quanto effettiva sia stata l'obbedienza alla norma ufficiale. Di fatto nel Seicento la questione appariva ancora aperta e controversa, non solo al gesuita portoghese Manuel de Sá, in un'opera che doveva raccogliere la dottrina ufficiale sulla confessione in brevi aforismi, ma anche al medico paracelsiano tedesco Heinrich Kornmann[42]. Quanto all'intervento di confraternite o di frati per la sepoltura dei giustiziati previsto nelle Ordinazioni filippine, sembra che talvolta i religiosi di qualche convento richiedessero alle autorità il permesso di raccogliere e seppellire cristianamente i condannati esposti nelle loro vicinanze: e all'inizio del Settecento troviamo una confraternita, intitolata a Nostra Signora della Carità, che si occupava di seppellire i quarti dei giustiziati, previo permesso delle autorità e con la garanzia che non fossero morti impenitenti[43]. Una confraternita con questo nome attiva a Cáceres in Estremadura ha lasciato traccia della sua opera nell'arco di tempo compreso tra il 1792 e il 1909: dai suoi documenti risulta che la media dell'intervallo tra sentenza ed esecuzione oscillò tra i due e i tre giorni[44]. Di fatto non troviamo nella realtà spagnola e nemmeno in quella portoghese una preoccupazione di seppellire i corpi analoga a quella da cui era iniziata l'opera delle misericordie italiane.

La norma ufficiale non poté mettere ordine nell'intrico dei problemi che sorsero di continuo nella pratica concreta, soprattutto per quello che riguardava la gestione dei casi dei cosiddetti «nuovi cristiani», gli ebrei battezzati a forza che tornavano all'antica religione. Fu qui che si fissò nel rituale pubblico delle esecuzioni capitali la legittimazione offerta dalla religione alla pena di morte col rito pubblico dell'«auto da fé», un trionfo della fede inteso a rafforzare nella mentalità collettiva la convinzione della purezza senza macchie della religione dello Stato. Come ha scritto Giuseppe Marcocci, la celebrazione degli «autos da fé» «contribuí a fissare in un maestoso rituale pubblico l'immagine ufficiale di una corona cattolica

che purificava la comunità dei sudditi dalla minaccia dell'eresia»[45]. Invece sul terreno dei reati comuni si ebbe a quanto pare una riduzione progressiva delle esecuzioni capitali: ma questo sembra essere stato piuttosto l'effetto di un processo piú ampio che non riguardò solo l'area iberica: una ormai raggiunta disciplina della società che non aveva piú bisogno del terrore dei patiboli[46]. Prima c'era stato il tempo perché sullo spettacolo della morte per via di giustizia e sul conforto dei condannati si concentrasse l'attenzione di uomini di legge e di moralisti. Ne vedremo adesso una testimonianza.

3. *La pena capitale alla metà del Cinquecento. Testimonianze e discussioni.*

Agli occhi di un testimone portoghese del Cinquecento, il giurista Antonio da Gama, l'opera svolta dalle misericordie del suo paese appariva come quella piú giusta, capace com'era di mettere d'accordo la giustizia e la pietà cristiana[47]. Non poteva esprimersi diversamente un giureconsulto portoghese in un'opera che recava sul frontespizio una dedica in tutte maiuscole a Enrico, principe infante e cardinale del regno. Ma il patriottismo di facciata lascia trapelare una propensione per altre maniere di trattare i condannati. Antonio da Gama aveva visto coi suoi occhi quello che si faceva in Catalogna, in Francia e in Italia e il suo resoconto offre un suggestivo saggio di antropologia comparata dei riti della giustizia. Seguiamone il racconto: in Francia e in Spagna i corpi venivano lasciati esposti al pubblico per ordine dei giudici, affinché con la loro presenza terrorizzassero le popolazioni e mantenessero vivo l'orrore e la detestazione dei fatti atroci di cui erano stati colpevoli, cioè per la stessa ragione per cui si condannavano anche gli animali privi di ragione. Lungo le strade della Catalogna Antonio da Gama aveva visto i cadaveri pendenti dagli alberi e le loro ossa incatenate ai tronchi perché restassero per sempre come ammonimento; e a Montpellier si era imbattuto sulla pubblica via nei corpi di due briganti, impiccati per aver rapinato e ucciso un nobile spagnolo.

La testimonianza del giurista portoghese conferma quello che la grande letteratura europea ha raccontato degli scenari di orrore che si presentavano ai viaggiatori. La condizione degli impiccati in terra di Francia già allora aveva trovato il suo poeta in François Villon:

Vous nous voiez cy attachez cinq, six
[…]
La pluye nous a debuez et lavez,
Et le soleil dessechiez et noircis;
Pies, corbeaulx, nous ont les yeuz cavez,
Et arrachié le barbe et les sourcis.

Quei corpi appesi in cinque o sei tutti insieme, dilavati dalla pioggia e anneriti e disseccati dal sole, con le orbite vuote abitate dai corvi, imploranti pietà dai vivi e assoluzione da Dio, sono una scena indimenticabile. Qui il perdono divino e la pacificazione delle coscienze dei viventi non sono garantiti dal rituale del conforto. L'esposizione interminabile degli impiccati è il segno di una vendetta implacabile. Eppure proprio da questo modello estremo di durezza della giustizia come vendetta nacque con la poesia di Villon l'esempio piú alto e autentico di invocazione del perdono cristiano come regola di scambio tra gli esseri umani e condizione del rapporto tra l'umanità intera e Dio:

Frères humains qui après nous vivez
N'ayez les cuers contre nous endurcis,
Car, se pitié de nous povres avez,
Dieu en aura plus tost de vous mercis.

Di fatto le esecuzioni capitali registrate con particolare attenzione nei primi decenni del Cinquecento dall'avvocato al Parlamento di Parigi Nicolas Versoris nel suo *Journal* offrono un quadro dove lo spazio riservato al conforto religioso del condannato è assai ridotto: continuava a esserci un posto per la confessione, anche se non tutti ne usufruivano e almeno uno la rifiutò in nome delle sue convinzioni [48]. C'era chi moriva dando prova di devozione con la recitazione di molte preghiere: e c'era anche la possibilità di una grazia regale *in extremis*. E restava sempre viva l'attesa di un intervento diretto della Madonna o dei santi: nel caso di un impiccato che fu trovato ancora vivo si disse che la Madonna gli aveva voluto lasciare il tempo di finire una preghiera a lei indirizzata: la folla lo trasse giú a forza dal patibolo e lo affidò alla vicina chiesa dei carmelitani [49].

Aggirandosi in mezzo a questi paesaggi Antonio da Gama non mancò di notare la differenza dei rituali praticati in Italia. Aveva studiato al Collegio degli spagnoli a Bologna. E ricordava di aver visto scene di esecuzioni capitali in altre città. A Siena aveva assistito alla punizione di un omicida che, prima di essere portato in piazza per esservi decapitato, era stato condotto davanti alla casa dell'ucciso dove il boia gli aveva troncato la mano assassina. Ma lo aveva colpito soprattutto il rituale della sepoltura dei corpi. Descriveva in particolare quello seguito a Bologna dove l'esecuzione avveniva di prima mattina e già al calar della sera il corpo veniva distaccato dalla forca e portato alla sepoltura. Era questo l'esempio positivo che proponeva ai suoi lettori, perché qui si seguiva la norma del diritto canonico e si obbediva alle prescrizioni della Bibbia [50]. Invece in Portogallo, Spagna e Francia le cose andavano diversamente. Il suggerimento che il giurista portoghese rivolgeva alla dinastia regnante era di esercitare piú accuratamente quel fermo dominio dato da Dio ai sovrani sull'amministrazione della giustizia e sulla sorte dei corpi dei giustiziati. In particolare Antonio da Gama trovava che si dovesse porre rimedio ai tanti abusi che si erano introdotti nelle università con la concessione dei corpi dei giustiziati per lo studio dell'anatomia; la sentenza di condanna consentiva solo di uccidere ed eventualmente di squartare i corpi: che venissero ceduti agli anatomisti era una offesa in piú, non prevista dalla legge. Ma il problema poteva essere risolto: bastava che il sovrano concedesse una apposita licenza. E questo esempio mostra fino a qual punto nella mente di un giurista di vasta cultura e di larga esperienza fosse radicata la convinzione che non solo la vita dei sudditi ma anche il loro corpo fosse nelle mani del potere del re.

Tuttavia non per questi aspetti si era mosso a scrivere il suo dotto trattato. Quello che aveva voluto fare era indirizzare al sovrano una supplica su di una questione antica che riguardava la salvezza delle anime dei condannati. Si era convinto che proprio quel fermo dominio del potere monarchico sull'amministrazione della giustizia poteva risolvere un antico problema, quello della concessione dei sacramenti ai condannati: e soprattutto dell'eucarestia. L'antica questione, un vero Leitmotiv nella storia della pena di morte nell'Occidente cristiano, si riaffacciava in un contesto segnato dalla lacerante questione teologica della giustificazione dei peccatori davanti a Dio e dai nuovi equilibri che si andavano creando tra

potere spirituale e potere temporale, tra corpo ecclesiastico e monarchie nazionali. Antonio da Gama non entra nel merito della crisi aperta dalle correnti di riforma della Chiesa e dalle lotte religiose che si erano scatenate. Il suo orizzonte culturale era quello di un giurista portoghese. E quella che gli pareva l'opinione fondamentale in materia apparteneva a un illustre canonista spagnolo, docente anche all'università di Coimbra, Martín de Azpilcueta detto il dottor Navarro: secondo lui le autorità secolari non commettevano peccato negando la concessione dell'eucarestia perché la decretale di Clemente V nata dal contrasto coi giudici francesi condannava come un abuso la negazione dei sacramenti ai condannati ma intendeva riferirsi solo alla penitenza[51]. Invece secondo Antonio da Gama quel testo valeva anche per l'eucarestia: e comunque i giudici portoghesi avevano il dovere di obbedire ai canoni ecclesiastici e di seguire la via dell'incremento della fede cattolica e dell'omaggio alla sede romana. Per questo bisognava far sí che ai condannati non venisse negata la concessione del sacramento eucaristico. Era solo cosí che il condannato a morte poteva essere certo di conquistare la gloria dei cieli: la confessione da sola non era sufficiente perché poteva darsi che il penitente non fosse abbastanza contrito da meritare la remissione della pena. Invece l'eucarestia donava la contrizione perfetta che aveva aperto il Paradiso al buon ladrone: solo lei cancellava la durezza dal cuore e garantiva la cancellazione della pena dovuta per i peccati[52]. Pertanto il giurista lusitano sosteneva vigorosamente la tesi della necessità di concedere tale sacramento a tutti i condannati pentiti, pur consapevole dell'ostilità del re e del cardinale suo fratello a tale ipotesi. Ma per garantirsi una possibilità di successo dovette concentrare molta attenzione nel confutare ogni possibilità che dai sacramenti come veicoli della vita spirituale discendesse qualche conseguenza per la vita terrena. Per questo prese in esame partitamente sacramento per sacramento dimostrando che dalla concessione del battesimo ai non cristiani come dell'eucarestia ai battezzati non si dovesse temere la cancellazione della condanna. È vero che c'era la tradizione che voleva che l'incontro con un sacerdote recante il sacramento fosse causa di concessione della grazia al condannato. Ma Antonio da Gama analizzò via via tutte le ragioni che militavano a favore della concessione dei singoli sacramenti a chi ne fosse privo e ne facesse richiesta, dal battesimo alla confermazione all'eucarestia: e ogni volta concluse che la salvezza dell'anima non aveva niente a che spartire con la

salvezza della vita terrena. La sentenza doveva in ogni caso seguire il suo corso. A suo avviso l'eucarestia la si doveva concedere anche agli eretici relapsi e perfino agli apostati, cioè agli ebrei convertiti al cristianesimo che poi erano tornati all'antica fede: condizione diffusa in Portogallo, tanto che per questo si era dato vita a un tribunale dell'Inquisizione modellato su quello spagnolo. La condizione degli apostati era per Antonio da Gama quella in assoluto piú grave: e tuttavia nemmeno a loro, se pentiti, si potevano negare i sacramenti. Ancora una volta, la linea del perdono e della restaurazione della comunione con la Chiesa poteva essere sostenuta solo a patto di recidere ogni nesso col diritto alla vita terrena.

Alleanze e distinzioni fra i due poteri si verificavano in un contesto dove si stavano diffondendo idee nuove e si manifestava la crisi della religione tradizionale. La chiesa luterana si era affidata al potere dei principi territoriali e Lutero, dopo aver predicato la sua teologia della croce, aveva garantito l'approvazione divina all'esercizio del potere terreno e promesso il Paradiso a chi reprimeva con la spada i contadini in rivolta. Ma non tutti erano disposti a seguire Lutero su questo terreno. Una indiretta ma chiarissima espressione di dissenso si può trovare nella *Praeparatio ad mortem* che Erasmo da Rotterdam compose nel 1533 per Thomas Boleyn. Secondo Erasmo un abisso separava la giustizia divina da quella terrena e nessuno aveva il diritto di dedurre dalle forme della morte la sorte eterna dell'anima: poteva infatti accadere, secondo lui, che «chi viene squartato per aver suscitato una rivolta voli ad abitare con gli angeli»[53]. D'altra parte, Erasmo dissentiva anche dall'ossessione cattolica per la necessità dei sacramenti ai moribondi e cercava di arginare l'ansia dei morenti privati della confessione e della comunione. Coloro che si turbavano per il timore di essere privati dei sacramenti in punto di morte erano invitati a cercare la pace nella fiducia in Dio abbandonando un modo di ragionare che si fondava su apparenze umane. Si poteva essere spediti all'Inferno anche se si moriva con l'unzione sacramentale; e d'altra parte una fede ardente poteva salvare chiunque. E gli esempi citati da Erasmo ci riportano al nostro caso: «Ci servano da esempio, – ammoniva Erasmo, – coloro che muoiono in un naufragio, o per una condanna capitale, o per una malattia o un caso improvvisi»[54]. Opinioni come queste si diffondevano in tutta Europa: il discredito che colpiva la mediazione ecclesiastica era l'altra faccia del

bisogno di raggiungere quella che un testo molto letto e diffuso definí «la tranquillità dell'anima». Come garantire la serenità di una coscienza che, pur consapevole dei peccati e della loro inevitabile alleanza con la natura umana, cercava un punto solido di appoggio, una certezza riposante della possibile salvezza dell'anima? Era questo che offriva la dottrina della giustificazione per fede o, come la si chiamò in Italia, del «beneficio di Cristo per i cristiani», un messaggio che trovò ascolto al di là dello spazio occupato dalle feroci controversie dottrinali fra i teologi. Era un'alternativa semplice e chiara a quella insicurezza che spingeva a procurarsi indulgenze e amuleti benedetti, a recitare infinite volte le preghiere del Rosario, a fidarsi delle brevi formule latine diffuse da predicatori di larga popolarità: e che dire della ricerca di lettere di confessione che garantivano la possibilità di farsi assolvere da ogni peccato da qualunque confessore in caso di pericolo di vita? Erano queste le polizze di assicurazione inventate allora per i bisogni e le paure di chi affrontava viaggi lunghi e pericolosi. Ma il moltiplicarsi dei rimedi non risolveva il problema, piuttosto aumentava l'incertezza. La tradizione medievale delle «arti del ben morire» come invito a distaccarsi dal mondo fallace e a meditare sulla morte aveva conosciuto una svolta con la Peste nera del 1348 e le guerre che avevano devastato l'Europa tardomedievale. All'insicurezza e alla percezione della labilità della vita e dell'imminenza di una morte che colpiva all'improvviso, la cultura ecclesiastica aveva risposto con scritti che fornivano una guida alla confessione come legame da instaurare fra i laici e il potere ecclesiastico, l'unico capace di individuare e curare le malattie del peccato. Si doveva vivere in attesa della morte come l'istante che decideva della sorte eterna, pronti a confessarsi e a farsi presentare liberi dai peccati al tribunale divino grazie alla mediazione ecclesiastica. La paura del peccato e dell'Inferno fu un sentimento sperimentato in forma drammatica dal giovane Lutero: e uno dei suoi primi scritti di riformatore fu proprio un *Sermone sulla preparazione alla morte* che ebbe ben 22 edizioni tra il 1519 e il 1525. La sua proposta fu quella di liberarsi dall'ansia che veniva moltiplicata dal meccanismo delle indulgenze e dall'insidia degli scrupoli e di affidarsi alla certezza della giustificazione ottenuta dalla passione e morte di Gesú Cristo; la nuova proposta si tradusse molto presto in manuali di conforto e di preparazione alla morte che entrarono in circolazione accanto al catechismo e alle istruzioni di Lutero per i pastori. Caspar Huberinus e

Urbano Regio furono i primi a elaborare testi che conobbero rapida fortuna, anche grazie alle incisioni di Hans Holbein da cui erano illustrati e arricchiti. Nell'Italia cattolica quello di Urbano Regio, il riformatore di Augusta di formazione umanistica, circolò anonimo sotto un titolo che, traducendo esattamente l'originale, suonava però identico a quello usato dall'arcivescovo domenicano di Firenze sant'Antonino Pierozzi per un suo popolarissimo trattato di istruzione su come confessarsi: *Medicina dell'anima*[55]. Era una medicina dalla ricetta semplice: rinunciare alla ossessione degli scrupoli e alla ricerca di opere meritorie e affidarsi alla fede; per i peccati, «non ci è altra sadisfattione che la morte di Christo»[56]. L'altra soluzione fu quella che godette il favore della Chiesa come corporazione di ecclesiastici, scesa in battaglia a difesa del potere di rimettere i peccati.

Perciò dove la struttura ecclesiastica rimase forte e diffusa le opinioni come quelle della *Medicina dell'anima* apparvero pericolose. Sulla scena del patibolo si avanzavano in quantità crescenti non solo ladri e assassini ma molte persone processate e condannate per le loro idee religiose. Quelli che li giudicavano erano poteri statali ed ecclesiastici che consideravano la dissidenza dottrinale un reato di lesa maestà umana e divina, cioè una ribellione a Dio e ai suoi rappresentanti in terra. La divisione passava tra le monarchie iberiche, dove operava un tribunale ecclesiastico dell'Inquisizione infeudato al potere del re, e quelle francese e inglese dove il potere del sovrano colpiva i dissidenti come colpevoli di tradimento. L'autorità teoricamente universale della congregazione cardinalizia dell'Inquisizione romana era riconosciuta in realtà quasi solo negli Stati italiani. Un dato comune alle diverse istituzioni della giustizia era l'idea delle origini divine del potere di punire: i condannati dovevano dunque accettare la loro sorte come voluta da Dio. Le differenze affioravano nelle risposte al problema se e come consentire loro l'accesso ai sacramenti. Già si è visto come la questione della confessione dei condannati fosse stata fino alla fine del Trecento un terreno di scontro fra il papato e il re di Francia. Dopo di allora il rito della confessione davanti al patibolo si era generalizzato: e la Costituzione penale emanata da Carlo V per l'Impero nel 1532 ne aveva fissato la norma. Ma le forme di quella confessione si divaricarono seguendo le divisioni confessionali. Nella Germania luterana non aveva corso la dottrina cattolica del potere ecclesiastico di assolvere dai

peccati: la radicale corruzione dell'umanità lasciava aperta solo la possibilità di affidarsi con fiducia alla giustificazione dei peccatori ottenuta da Cristo con la sua morte sulla croce. Perciò si seguí la regola di mandare un pastore a parlare col condannato per invitarlo a pentirsi e a considerare la pena come la manifestazione della collera di Dio per i suoi peccati, come si leggeva nell'agenda del pastore di Norimberga Veit Dietrich [57].

Le norme della Costituzione Carolina trovarono una puntuale articolazione nelle istruzioni pratiche pubblicate sotto il nome del giusdicente fiammingo Jodocus Damhouder: un testo al quale anche Antonio da Gama fece riferimento. Damhouder, ampliando, adattando e pubblicando in diverse lingue una breve istruzione pratica di altro autore, si assicurò una larga circolazione nei territori dell'Impero e offrí ai giusdicenti una cultura comune e un repertorio di immagini che semplificavano e unificavano la procedura giudiziaria. Nelle sue pagine la confessione del condannato fu descritta con parole e immagini [58]. Ma quello che si agitava ora tra giuristi, canonisti e autorità politiche e religiose era il problema se si dovesse o meno concedere ai condannati il permesso di ricevere l'eucarestia. Il panorama che Antonio da Gama aveva davanti era quello di una pratica diffusa – una «generalis consuetudo» – di negare la concessione di quel sacramento. Cosí si faceva in Francia, in Spagna, in Portogallo.

Ma intanto il panorama generale era cambiato profondamente. Mentre l'Europa occidentale si lacerava per le divisioni e i conflitti religiosi il mondo si era allargato. Avanguardie di conquistatori europei si erano mosse verso popoli e terre da conquistare. E alla conquista materiale si associò il progetto di una conquista religiosa. Anche qui troviamo in prima fila i gesuiti. E tra le loro proposte ai popoli e ai sovrani troviamo proprio il modello italiano del conforto ai giustiziandi.

[1] M. BONUS MERBESIUS, *Summa christiana seu orthodoxa morum disciplina*, Parisiis sumptibus Antonii Dezallier 1683, vol. II, pp. 339-41: «quaestio XVII: An reis ultimo supplicio afficiendis Eucharistia porrigi debeat».

[2] Cfr. PASCAL BASTIEN, *La parole du confesseur auprès des suppliciés (Paris, XVII e-XVIII e siècle)*, in «Revue historique», vol. CCCVII (2005), n. 634, pp. 283-308, in particolare p. 286.

Dall'ambiente della Sorbona vengono anche un testo a stampa di Pierre de Besse, pubblicato a Parigi nel 1624 e una testimonianza di un confortatore: cfr. P. BASTIEN, *L'execution publique à Paris au XVIII^e siècle* cit., pp. 177-84.

[3] «S'il leur eust declaré l'attentat qu'il vouloit commettre contre le Roy s'estoit leur devoir se saisir de sa personne […] d'autant qu'en ce qui concerne le public les prestres sont obligés de reveler le secret» (BNP, ms fr. 16 536, ff. 429*r*-442*r*: *Interrogatoire de Ravaillac par le President le P. Potier*, 17 mai 1610, cfr. f. 534*v*).

[4] Cosí nota P. BASTIEN, *La parole du confesseur* cit., p. 289.

[5] «Telle Cour a ordonné qu'après l'execution […] son corps sera imhué en terre saincte s'il le requiert» (in realtà furono i francescani a raccogliere il corpo e a portarlo nella loro chiesa). Le citazioni sono tratte da BNP, ms fr. 16536, cc. 154*r*-163*r*; ivi, f. 162*r*, la sentenza del 19 dicembre 1475. Degli atti del processo ha promesso un'edizione Yves Lallemand, autore di *Le procès pour trahison du connétable de Saint-Pol*, in Y.-M. BERCÉ (a cura di), *Les procès politiques* cit., pp. 145-55.

[6] JEAN MURET, *Ceremonies funebres de toutes les Nations*, Paris chez Michel Petit 1675, pp. 138-39; il passo è citato da P. BASTIEN, *La parole du confesseur* cit., p. 300.

[7] Cosí MICHEL BÉE, *Le spectacle de l'exécution dans la France d'Ancien Régime*, «Annales ESC», vol. XXXVIII (1983), pp. 843-62.

[8] Cfr. P. BASTIEN, *La parole du confesseur* cit., p. 286.

[9] JOANNIS LAURENTII BERTI FLORENTINI FRATRIS EREMITAE AUGUSTINIANI *librorum de theologicis disciplinis t. VII, in quo plura traduntur, quae ad confirmationis, Eucharistiae, et poenitentiae pertinent sacramenta*, Romae, apud Pantheon, 1743, pp. 383-85.

[10] Cfr. MARC VENARD, *Les confréries de pénitents au XVI^e siècle dans la province ecclésiastique d'Avignon*, in «Mémoires de l'Académie de Vaucluse», vol. I (1967), pp. 55-79.

[11] Lettera non datata, risalente al terzo decennio del secolo XVII, conservata negli Archives départementales du Rhône. Tutta la documentazione per lo piú inedita relativa all'iniziativa di Cesare Lauro viene qui citata dalla tesi di laurea di SERENA BERTUCCELLI, *L'assistenza ai prigionieri e ai condannati a morte. La Confraternita della Misericordia a Lione nei secoli XVII-XVIII*, rel. lo scrivente, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Pisa, a. a. 1997-98. Per l'abbozzo della supplica al papa cfr. *ibid.*, pp. 30-31.

[12] «Project de supplique à sa Sainteté»; *ibid.*, p. 56.

[13] Cfr. ALAIN TALLON, *La Compagnie du Saint-Sacrement (1629-1667)*, Cerf, Paris 1990.

[14] [JOSEPH FILÈRE], *La consolation des prisonniers et des criminels condamnés à mort. Et le bonheur des âmes charitables qui les secourent en toutes les necessitez de l'esprit et du corps...*, par

le P. Joseph Filère de la Compagnie de Jesus, Lyon, Simon Matheret 1658, pp. 88-102.

[15] *Ibid.*, p. 248.

[16] Cfr. la riproduzione fotografica del documento allegata in appendice alla tesi di Serena Bertuccelli. Ivi le redazioni in francese degli statuti del 1639 (*Règles et statuts de la confrérie des pénitents de la Miséricorde érigée à Lyon*) e della revisione fattane nel 1749.

[17] «Christianae pietati magis conforme esse, ut vivifici Sacramenti participatio iis etiam, qui ob grave delictum sententia capitali damnati sunt, petentibus, et alioquin recte dispositis, non denegetur» (BENEDICTI PAPAE XIV, *De Synodo dioecesana libri tredecim*, Venetiis typis Vincentii Radici 1775, l. I, p. 186).

[18] «Censemus, Episcoporum partes esse, hanc disciplinam in suis dioecesibus invehendam curare, ut delinquentibus ultimo supplicio afficiendis Eucharistia praebeatur, idque in Synodalibus constitutionibus inserere, auctore nimirum immortalis memoriae Pontifice S. Pio V» (*ibid.*).

[19] «Noi non vogliamo censurare, o approvare l'altrui condotta» (BENEDETTO XIV, *Della Santa Messa*, in Venetia presso Antonio Curti 1792, vol. I, p. 197).

[20] Sulla storia della questione nell'area portoghese è fondamentale il saggio di GIUSEPPE MARCOCCI, *La salvezza dei condannati a morte. Giustizia, conversioni e sacramenti in Portogallo e nel suo impero. 1450-1700 circa*, in A. PROSPERI (a cura di), *Misericordie* cit., pp. 189-255. Sull'evoluzione «disciplinare» dell'amministrazione della giustizia l'opera di riferimento è quella di ANTÓNIO MANUEL HESPANHA, *Da «iustitia» à «disciplina». Textos, poder e política penal no antigo regime*, in ID., *Justiça e litigiosidade: história e prospectiva*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1993.

[21] Di «exclusão escatologica» parla ANA CRISTINA ARAÚJO, *Cerimónias de execução pública no Antigo Regime – escatologia e justiça*, in «Revista de História da Sociedade e da Cultura», 2001, n. 1, pp. 169-211, in particolare p. 182.

[22] Bolla «Hospitalium et aliorum piorum locorum», edita in *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*, vol. III cit., p. 32.

[23] Cfr. la *Introdução*, *ibid.*, pp. 7-21.

[24] *Ibid.*, pp. 385-93.

[25] Cfr. GIUSEPPE MARCOCCI, *A evolução dos rituais da misericòrdias (1498-1910)*, in JOSÉ PEDRO PAIVA (a cura di), *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*, vol. X, União das Misericórdias Portuguesas, Lisboa 2013, pp. 189-213.

[26] Ne offre un riassunto ISABEL DOS GUIMARÃES SÁ, *As Misericordias portuguesas de D. Manuel I a Pombal*, Libros Horizonte, Lisboa 2001, pp. 89-98.

[27] *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*, vol. III cit., p. 393.

[28] I. DOS GUIMARÃES SÁ, *As Misericordias portuguesas* cit., p. 31.

[29] L'*Auto de Deus Padre e Justiça e Misericòrdia*, s. l. n. a. (ma 1508), è pubblicato in *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*, vol. III cit., pp. 493-508.

[30] «Hinc fit ut rarissime quis in hac praepotenti urbe vivens ad furcas ducatur, vel ad iustitiam puniendus» (*ibid.*, p. 537; l'epistola, datata 21 febbraio 1500 e indirizzata a García Moniz, vide la luce a stampa a Lisbona nello stesso anno).

[31] MARIA INMACULADA RODRÍGUEZ FLORES, *El perdón real en Castilla (siglos XIII-XVIII)*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1971, pp. 46-47. Lo stesso accadeva allora in Francia: cfr. C. GAUVARD, *«De grâce especial»* cit., vol. II, pp. 928-29.

[32] M. I. RODRÍGUEZ FLORES, *El perdón real* cit., p. 312.

[33] Cfr. YOSEF HAYIM YERUSHALMI, *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the «Shebet Yehudah»*, Hebrew Union College, Cincinnati 1976 (cito dalla trad. fr. in ID., *Sefardica. Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*, Chandeigne, Paris 1998, pp. 35-173).

[34] Rinvio per i dati qui di seguito esposti al saggio di G. MARCOCCI, *La salvezza dei condannati a morte* cit., pp. 189-255 (con ampia letteratura), in particolare p. 207.

[35] Questo aspetto è sottolineato da ISABEL DOS GUIMARÃES SÁ e MARIA ANTÓNIA LOPES, *História breve das misericórdias portuguesas*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra 2008, pp. 54-55.

[36] Il passo del *Don Quijote de la Mancha* è segnalato da MICHELE OLIVARI, *La scienza del conforto del gesuita catalano Pere Gil*, in A. PROSPERI (a cura di), *Misericordie* cit., pp. 257-276, in particolare p. 264.

[37] Cfr. J. I. TELLECHEA IDÍGORAS, *El Papado y Felipe II* cit., p. 131 (cfr. *supra*, pp. 392 sgg.).

[38] Sui ritardi che il ricorso alla confessione sacramentale e alle autorità ecclesiastiche poteva comportare nei tempi delle esecuzioni, cfr. G. ROMEO, *Aspettando il boia* cit.

[39] Cfr. F. TOMÁS Y VALIENTE, *El derecho penal* cit., p. 373.

[40] G. MARCOCCI, *A evolução dos rituais da misericòrdias* cit., pp. 194-95.

[41] *Ordenações Filipinas* (1603), Liv. 5, Tit. 137: *Das execuções das penas corporais*. Cfr. A. C. ARAÚJO, *Cerimónias de execução pública* cit., pp. 184-85.

[42] Cfr. G. MARCOCCI, *La salvezza dei condannati a morte* cit., pp. 233-34 che rinvia all'opera di MANUEL DE SÁ, *Aphorismi confessariorum ex doctorum sententiis collecti*, Johannes Pillehotte, Lugduni 1600, p. 194. Secondo il trattato di Kornmann, pubblicato in prima edizione all'inizio del secolo, la concessione dell'eucarestia era praticata in molte città dell'impero ma non in Francia né in Spagna (H. KORNMANNI *Opera curiosa in tractatus sex distributa* cit., pp. 414-15, parte II, cap. XII: «An damnatis […] danda sit Eucharistia»).

[43] F. TOMÁS Y VALIENTE, *El derecho penal* cit., p. 372.

[44] Cfr. ÁNGEL RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, *Morir en Extremadura: la muerte en la horca a finales del Antiguo Régimen, 1792-1909*, Institución Cultural El Brocense de la Diputación Provincial, Cáceres 1980, p. 35.

[45] G. MARCOCCI, *La salvezza dei condannati a morte* cit., p. 210.

[46] Cfr. ANTÓNIO MANUEL HESPANHA, *Da «iustitia» à «Disciplina»: textos, poder e política no antigo regime*, Faculdade de Direito de Coimbra, Coimbra 1989.

[47] ANTONII GAMAE IURECONSUL. LUSITANI, REGIIQUE SENATORIS TRACTATUS *De sacramentis praestandis ultimo supplicio damnatis, ac de testamentis, anatomia, et eorum sepultura*, Olisiponae, ex officina Ioannis Blavii Typographi regii anno 1559. Debbo a Giuseppe Marcocci la segnalazione e la messa a disposizione di questo importante trattato, da lui studiato nel saggio citato *supra*, nota 45.

[48] La prima edizione del *Journal* di Nicolas Versoris fu pubblicata nel 1885 a cura di Gustave Fagniez: qui si cita dall'edizione moderna ridotta (*Journal d'un bourgeois de Paris sous François I^er^: le livre de raison de Maître Nicolas Versoris*, Union Générale d'éditions, Paris 1963, p. 99).

[49] *Ibid.*, pp. 178-80. Il caso dell'eretico che rifiuta la confessione è riportato a p. 99.

[50] ANTONII GAMAE *De sacramentis* cit., cc. 71*r*-77*r*.

[51] *Ibid.*, cc. 1*r*-2*v*; cfr. V. LAVENIA, *Eretici sentenziati e «reincorporati»* cit., p. 165.

[52] ANTONII GAMAE *De sacramentis* cit., c. 4*v*.

[53] *Praeparatio ad mortem*, in ERASMI ROTERODAMI *Opera Omnia*, V, 1, ed. Van Heck, Amsterdam 1977: cito dalla trad. it. di Cecilia Asso, in ERASMO DA ROTTERDAM, *Scritti religiosi e morali*, Einaudi, Torino 2004, p. 456.

[54] *Ibid*., p. 466.

[55] *Medicina de l'anima tanto per quelli che sono amalati, quanto per quelli che sono sani*, in Venetia per Comin de Trino di Monferrato 1544. L'edizione che ne dette nel 1545 lo stampatore Vincenzo Valgrisi era arricchita dai «simolachri, historie e figure de la morte», cioè dalle vignette di Hans Holbein: il libro proibito nel 1554 continuava a essere ristampato alla macchia e smerciato ancora nel 1570 quando Valgrisi fu processato dall'Inquisizione. Per un'indagine sistematica sulla diffusione di questa letteratura cfr. GUNTHER FRANZ, *Huberinus, Rhegius, Holbein. Bibliographische und druckgeschichtliche Untersuchung der verbreitesten Trost und Erbauungsschriften des 16. Jahrhunderts*, B. De Graaf, Nieuwkoop 1973.

[56] *Medicina de l'anima* cit., c. 38.

[57] All'agenda di Veit Dietrich, del 1543, rinviarono allora i testi di istruzione circolanti nelle chiese luterane: cfr. PETER SCHUSTER, *Le rituel de la peine capitale dans les villes allemandes à la*

fin du Moyen Âge. Ruptures et continuités, in J. CHIFFOLEAU, C. GAUVARD e A. ZORZI, *Pratiques sociales et politiques judiciaires* cit., p. 707.

[58] JOOST VAN DAMHOUDER, *Praxis rerum criminalium. Opus absolutissimum***,** Antverpiae, sumptibus viduae et haeredum Ioan. Belleri, 1601 (rist. anast. Lawbook Exchange, New Jersey 2005). La prima edizione era uscita nel 1554.

Capitolo trentesimo
«… y piddiendo a Dios misericordia lo matan»: i gesuiti e l'esportazione del conforto nel mondo

Nel 1600 il gesuita navarrino Jerónimo Xavier, nipote di quel Francesco Saverio che era stato il protagonista del primo contatto con le culture dell'Estremo Oriente, dedicò al sovrano moghul Akbar il Grande un suo libro apologetico che sviluppava una esposizione dei principî fondamentali del cristianesimo in chiave di comparazione con la religione musulmana. Tra gli argomenti che dovevano convincere Akbar della superiorità della legge dei cristiani c'era quello della espansione vittoriosa in America. Nel Nuovo Mondo – scriveva padre Xavier – non si è trovato «un solo Moro que siga a Mahoma»: e poiché tutta Europa è cristiana ne consegue che i seguaci di Cristo sono piú numerosi dei mori[1]. Tra gli aspetti di quella che definiremmo la civiltà cristiana europea cosí come padre Xavier la venne esponendo si trova anche la morte confortata dei condannati. I momenti del rito sono descritti accuratamente. Viene pronunziata la sentenza, l'esecuzione avrà luogo di lí a poco. L'incarico di annunziarla viene affidato a un religioso (un «padre») perché chi la riceve ne sia persuaso ad accogliere la punizione nel modo migliore, con coraggio e pazienza, preparandosi per tempo con la confessione ad affidare a Dio l'anima sua. Si forma una processione che sarà aperta da un coro di orfani innocenti che pregheranno i santi del cielo perché intercedano presso Dio. Seguirà il condannato che avrà almeno due religiosi ai fianchi intenti a persuaderlo perché accolga quella morte come penitenza per i suoi peccati, abbandonando ogni sentimento di odio, perdonando i suoi accusatori e chiedendo perdono per le proprie colpe. E cosí lo uccideranno proprio mentre starà invocando il santo nome di Gesú e chiedendo a Dio misericordia («y invocando el santo nombre de Jesus y piddiendo a Dios misericordia lo matan»). A questo punto il «padre» farà un sermone ai presenti approfittando della commozione di quell'esempio fresco di morte

per parlare loro di Dio, dei peccati, della morte che è certa e dell'ora del morire che è incerta. Chiederà loro di pregare per l'anima del defunto e di offrire elemosine in suffragio. Dopodiché tutti torneranno alle loro case commossi e consolati per l'aiuto che hanno dato al povero «paziente». Un aiuto di cui tra i mori e i pagani non si trova l'eguale: perché lí si trattano i condannati senza compassione alcuna, come se si macellasse una bestia da carne. Invece tra i cristiani tutto il rito è dominato dal «padre»: è lui che confessa il paziente, gli insegna quel che deve credere e fare, lo aiuta a morire. E lo fa perché è ben preparato a svolgere il suo compito: sa di medicina e di filosofia, ha studiato in un collegio dove ha imparato a svolgere il ruolo di padre spirituale. Si parla insomma dei gesuiti.

All'epoca della redazione dell'opera di padre Xavier l'esperienza accumulata in questo specifico campo dai padri gesuiti era vasta. Il mondo che Ignazio aveva visto come un campo di battaglia dominato dallo scontro tra i due eserciti contrapposti sotto le bandiere di Dio e del diavolo era diviso e lacerato dalle lotte di religione in Europa, ma era anche unito in una rete di informazioni e di esperienze da lettere di gesuiti operanti agli estremi del globo. Il mondo delle Indie occidentali con le loro popolazioni nude e accoglienti era quello che dava ai missionari la forte emozione di una paternità protettiva e salvatrice insieme al brivido del rischio di finire mangiati dai cannibali: e intanto arrivavano le notizie delle raffinate diatribe che si svolgevano tra le loro punte avanzate in Estremo Oriente e i letterati confuciani. Nella vecchia Europa si era aperto il vasto campo della conquista delle anime, con la promessa del martirio a chi operava in Inghilterra e con le occasioni di confronto e di scontro dottrinale nell'Europa conquistata dalla Riforma. Confessare e confortare erano compiti da svolgere nelle condizioni piú diverse, a fianco dei confratelli mandati al patibolo come traditori dai tribunali dell'Inghilterra elisabettiana come in mezzo ai popoli valdesi di Calabria e di Piemonte o alle minoranze musulmane della Spagna.

La descrizione di padre Xavier è un documento del senso di orgoglio che il modo cattolico di far morire stimolava in un missionario. Lo spettacolo barocco della morte esaltava gli uomini di chiesa e faceva loro provare l'emozione di un ritorno all'età apostolica e ai trionfi dei martiri. Valga per tutti la testimonianza del cardinal Federico Borromeo il quale, commosso dallo spettacolo «di una verace penitenza» sul patibolo, osservò: «Et hora io

intendo per qual ragione i martiri ringratiassero chi gli condannava, et incittassero le fiere contro di loro nel teatro»[2]. Di quelle veraci penitenze era piena l'opera dei gesuiti come specialisti nell'arte del conforto e della conversione. Nelle carceri e negli ospedali, come nella preparazione dei condannati al patibolo la loro presenza era richiesta, apprezzata e considerata risolutiva. Li chiamavano nelle carceri dell'Inquisizione per tentare di convertire gli eretici piú refrattari, figuravano come membri nelle compagnie di giustizia dei viceregni spagnoli d'Italia. E tendevano a trapiantare dovunque possibile quel modello. Come abbiamo visto, fu per loro influsso che nella Francia del Seicento si diffusero i temi e le forme dell'assistenza spirituale ai condannati a morte. Erano impegnati attivamente nei luoghi dove si trattava di estirpare forme di religione pagana, idolatrica o semplicemente eretica: dai valdesi della Calabria, della Lucania e delle valli alpine del Piemonte ai «moriscos» dell'Andalusia fino agli «infedeli» e ai «pagani» delle Indie orientali e occidentali. Particolarmente precoce fu l'apparizione dei gesuiti sulla scena di Goa. Qui i primi decenni di dominazione portoghese avevano visto all'opera una giustizia dura e violenta: ancora nel 1546 l'esecuzione di un'adultera e uxoricida indiana insieme al suo amante era avvenuta con le forme durissime di un antico rituale romano gettandola in acqua chiusa in una botte con diversi animali e senza alcun conforto religioso. Ma già nel 1549 una lettera da Goa informava i membri della Compagnia che un loro confratello ordinato sacerdote da Francesco Saverio «si recava dai condannati quando li portavano alla forca»[3]. Da questo momento in poi si moltiplicano le relazioni dei missionari gesuiti sui successi della loro opera come confessori e confortatori dei condannati. L'occasione della esecuzione capitale offriva loro l'estrema possibilità di convertire e battezzare indú e musulmani e di ottenere l'abiura dei «nuovi cristiani» tornati all'ebraismo. L'intreccio tra la Compagnia e l'Inquisizione da un lato e le misericordie dall'altro si fece sempre piú stretto. E questo dette luogo a forme di collaborazione ma anche a conflitti: la tendenza dei gesuiti a consentire confessione e comunione ai condannati si scontrava col rifiuto e col sospetto nei confronti dell'uso che i gesuiti facevano del loro privilegio di assolvere dall'eresia in confessione. Non è possibile nell'economia di questo lavoro ripercorrere anche solo per sommi capi la storia di come si venne costituendo quel patrimonio di esperienze di cui padre Xavier si

mostrava fiero nella sua opera apologetica. Ma di fatto fu specialmente grazie all'opera dei gesuiti che il conforto religioso e l'elaborazione di riti della giustizia dominati dal tema del perdono e della penitenza si diffusero fuori dai confini europei nei mondi degli imperi coloniali iberici.

Quello che li distinse fu il ricorso alla persuasione e al conforto attraverso l'uso della confessione. Ne possiamo avere un'idea attraverso le testimonianze lasciate da membri della Compagnia che furono impegnati nelle carceri e presso i patiboli nella penisola iberica del secolo XVI. Qui il tema del conforto ebbe una presenza abituale negli esercizi letterari e teologici dei gesuiti. Un autore tra i piú famosi e controversi della Compagnia, Juan Bautista Poza (1588-1659) compose una *Práctica de ayudar a bien morir* che dopo la prima edizione del 1619 conobbe ben dodici tra ristampe e traduzioni[4]. Ma l'opera piú ricca e importante elaborata da un gesuita fu quella composta da Pedro de León (1545-1632) e rimasta inedita. Impiegato come missionario in una Andalusia dove la violenza dei potenti e la miseria del popolo si intrecciavano coi conflitti religiosi e culturali tra cristiani e musulmani, espose i risultati della sua esperienza in un *Compendio* dove – invece di elaborare consigli teorici e generiche moralità – si fece storico e cronista attento e curioso dell'opera svolta dai gesuiti tra Granada e Siviglia a partire dal primo avvio della loro presenza in Andalusia, cioè dal 1550[5]. E fu probabilmente per questo suo carattere realistico che l'opera, progettata come manuale di istruzione per i confratelli, rimase inedita. Oltretutto l'espulsione dei moriscos nel 1608 aveva troncato la speranza del missionario di convincere le autorità a usare modi non violenti nei loro confronti. Pedro de León aveva assistito a tante morti sul patibolo di moriscos e nei suoi racconti aveva fatto trapelare le ingiustizie che vi si commettevano. E piú in generale quello che raccontava nel suo libro era troppo ricco di particolari, troppo vero: la passione di storico e la curiosità per le vicende concrete e per la descrizione di uomini e cose rendevano l'opera indigesta e pericolosa agli occhi dei censori, tanto piú che era scritta in castigliano e dunque non era velata nemmeno dall'uso del latino ecclesiastico. Bastarono probabilmente i racconti delle confessioni ascoltate a offrire il fianco all'accusa di lesione al sigillo del segreto sacramentale. L'autore nel corso di trentotto anni di opera missionaria nelle piú diverse località dell'Andalusia si era trovato a

svolgere per lunghi periodi la funzione di confessore dei carcerati e dei condannati a morte e aveva annotato accuratamente le circostanze delle esecuzioni e le forme del conforto: quando in età avanzata si fece storico e raccolse la materia della sua vita per ricavarne consigli per i lettori, pose in appendice l'elenco ragionato e ordinato cronologicamente di tutti i casi.

Si tratta di un documento straordinario dell'impegno investito dai membri della Compagnia dovunque ci fosse la possibilità di conquistare anime al Paradiso cattolico. Ma le note vergate da Pedro de León sono anche l'esempio di come accanto all'impegno pratico i gesuiti non dimenticassero mai quello intellettuale dello studio e della comunicazione scritta. Anche lui prese avvio dall'opera di Polanco che ricordò nel *Compendio*[6]. Ma nel suo scritto tradusse quelle brevissime istruzioni in un'opera degna della migliore stagione della letteratura spagnola del «secolo d'oro»: il *Compendio* è una testimonianza appassionata e straordinariamente ricca di quello che il gesuita aveva imparato nell'esercizio del conforto di carcerati e condannati e di come aveva vissuto personalmente quell'impegno. I consigli e le indicazioni della prima parte sono ricavati da esperienze personali alle quali il testo fa riferimento di continuo. Nell'appendice alla seconda parte del trattato troviamo una galleria di ben 307 nomi di giustiziati ed episodi di esecuzione raccontati in modo sistematico e ordinati per anno, a partire dal 1578 fino al 1616[7]. Caso unico nella storia della letteratura nata dalla pratica del conforto, Pedro de León unificò in un'opera sola, dominata dal bisogno di render conto della propria attività di missionario e di confessore, i diversi generi letterari e documentari che fino ad allora avevano proceduto su linee parallele e non comunicanti: l'elenco dei condannati, la descrizione dei comportamenti, i consigli teorici e pratici per i confortatori. E vi aggiunse di suo i sentimenti e le emozioni del narratore: per esempio, il terrore superstizioso del ritorno vendicativo degli spiriti dei giustiziati che aveva provato al suo primo incarico[8]. Nessuno, nemmeno tra i gesuiti, ammise mai con tale franchezza di aver provato quella paura. Ma che fosse quello il motivo che teneva lontane le persone da ogni contatto coi condannati non c'erano dubbi. Intorno a quegli anni Cinquanta del secolo che avevano visto il quasi contemporaneo avvio dell'impegno dei gesuiti nelle carceri dell'Impero spagnolo, dall'Andalusia alla Sicilia, era stato un confratello di Pedro de León attivo in Sicilia a raccontare che là il popolo era convinto che le anime

dei giustiziati venissero a «molestar coloro, da quali furono ala morte acompagnati»[9]. Quanto a Pedro de León, la sensazione di terrore era stata cosí forte che aveva tentato di sottrarsi all'incarico. Poi aveva obbedito e si era immerso totalmente nel contesto delle carceri sivigliane. L'incarico di gestione spirituale dei carcerati gli fece conoscere una società a parte, con i suoi protagonisti e la speciale cultura che vi circolava: ladri, assassini, eretici, prostitute, pedofili e sodomiti, vivendo e circolando all'interno dei grandi cameroni, vi avevano creato un linguaggio speciale (Pedro de León ne riporta qualche parola) e una morale per cosí dire alternativa. Il gesuita si era reso conto, per esempio, che vi circolava una specie di immagine rovesciata della giustizia e della morte sul patibolo: quel popolo di marginali, fatto di ladri e di briganti, aveva con la morte per mano del boia un rapporto quotidiano, abituale. Erano come falene attirate dalla fiamma: se anche scampavano al patibolo una prima volta era lí che finivano prima o poi. Nelle carceri poi si svolgeva una vita sotterranea, intensa, e si creava una cultura del processo e delle pene che era come lo specchio rovesciato del mondo superiore. I detenuti mimavano processi e condanne e improvvisavano atti teatrali degni della cultura castigliana di Lope de Vega, dove uno faceva la parte del boia e un altro quella del giustiziato. L'ossessivo incombere della morte era esorcizzato con una trasposizione nel mondo dell'immaginario. E si sfidava la paura di morire elaborando un'immagine eroica della vittima e preparandosi cosí a recitare la propria parte nell'atto teatrale dove li attendeva una vera morte.

Pedro de León fu il primo testimone di quel mondo infernale a descrivere questi aspetti del gioco di specchi tra i rituali della giustizia penale e la cultura delle prigioni. Come un antropologo in mezzo a un popolo di terre lontane si preoccupò di decifrarne le pratiche e le categorie mentali, di intenderne il linguaggio. La comprensione delle lingue sconosciute era il primo passo per entrare in contatto con società da cristianizzare: questo i gesuiti lo avevano ben chiaro. Perciò elaboravano con cura speciale le traduzioni dei manuali da confessione per i popoli non cristiani. Ma anche quello che veniva detto in confessione dal condannato doveva essere accuratamente decifrato. Era proprio nella confessione che si giocava per lui la partita piú difficile, quella dell'ultimo tentativo di affermare la propria innocenza e di ottenere almeno una sospensione della pena. Consapevole del carattere estremo di quella prova Pedro de León

suggerí di essere molto prudenti e di ricorrere ad alcune astuzie. Il primo e fondamentale avvertimento era secondo lui quello di informarsi leggendo gli atti del processo sui casi delle persone da confessare: si rovesciava cosí il rapporto tra confessione sacramentale e confessione giudiziale, che i confortatori italiani interpretavano come due realtà diverse e in conflitto puntando sulla supremazia del sacramento. Invece il gesuita spagnolo proponeva di informarsi attentamente sui dati della confessione giudiziale per svolgere meglio quella sacramentale. Era cosí che Pedro de León affermava di aver fatto sempre, a partire dal primo caso che gli era capitato nel 1578: quello di un giovane di diciotto anni, originario di Cagliari, Pedro de Multes, colpevole di assassinio. Il gesuita sapeva bene che la menzogna era di casa nelle disperate autodifese dei processati e non risparmiava nemmeno quanto veniva detto nel segreto sacramentale. Negare fino all'ultimo anche in confessione i delitti commessi era uno dei modi con cui i condannati cercavano di far riaprire il processo contando sull'intervento dei religiosi. Una volta – racconta Pedro de León – mentre stava per scendere dalla scala obbedendo al cenno del boia era stato richiamato dal condannato che gli aveva detto: «Padre, mi accuso di aver inventato tutto quello che le ho detto»[10]. E fu necessario allora ricorrere a una veloce assoluzione sommaria, per non scontentare la folla degli spettatori e non alterare i tempi della funzione. Esperienze come questa gli avevano insegnato quanto disperata fosse la partita che si giocava intorno a quel sacramento. Ma bisognava anche essere pronti ad ascoltare cose terribili, tali da lasciare senza parole il confessore o da spingerlo a commenti che potevano rovinare tutto l'effetto del sacramento. Senza sapere di quali esperienze fossero portatori gli ospiti delle carceri di Siviglia e di Granada si correva il rischio di fallire. E in un fallimento era incappato un suo confratello che lo aveva sostituito a Siviglia nel ruolo di confessore delle carceri durante una sua missione fuori città. A quel gesuita, giovane e timido, era capitato di vedersi rifiutato come confessore da un capitano (probabilmente un inglese) condannato a morte per tradimento e ribellione. Ecco la scena: il capitano è in ginocchio e comincia a confessarsi. Racconta che lui e la sua banda avevano ucciso in una imboscata otto cattolici. Il gesuita, spaventato, esclama: Gesú, e morirono tutti? Il capitano balza in piedi e sbotta: «Ma di che si meraviglia? Si spaventa per solo otto morti? Io non sono l'uomo adatto per Sua Reverenza né Sua Reverenza è l'uomo

adatto per me. Lei conosce solo i dintorni di casa sua e pretende di confessare un uomo che ha viaggiato per tutto il mondo»[11].

Storie come questa aprono uno spiraglio su di una realtà che la devota burocrazia dei confratelli preferiva ignorare. Non per caso questo testo rimase inedito. Nelle «notti malinconiche» del conforto in Andalusia – ma certamente anche altrove – si potevano ascoltare storie di vite fuori misura, piene di avventure, di passioni e di violenza. Quei condannati – uomini, donne, ragazzi – volevano parlare della loro vita che si stava per chiudere: avevano tanto da raccontare e poco tempo per farlo: e il confessore era l'unico possibile ascoltatore. Era difficile non essere contagiati dal bisogno di raccontare che animava quegli esseri umani nei loro ultimi momenti. C'erano storie di amore e morte, come quella di Maria Anna de Sotomayor e del suo schiavo Jerónimo, giustiziati nel 1588, lui per aver causato involontariamente la morte del suo padrone nel corso di una rapina, lei per essere stata sua amante[12]: o quella di Miguel Jerónimo de Salazar, maestro di scuola a Siviglia, condannato dall'Inquisizione a venir bruciato vivo perché sodomita, che morí dando esempio di grandissima devozione e profondo pentimento, ma che fece capire al gesuita che quel vizio era invincibile – chi lo provava non poteva piú liberarsene[13]. Davanti a tutte queste storie, la prima regola che Pedro de León si era data era quella degli stoici antichi: «Nichil admirari», non spaventarsi, non meravigliarsi; ascoltare, dire semplicemente: «Andiamo avanti» («Adelante»). Poi bisognava anche capire dove finiva la verità e dove cominciava il tentativo disperato di ingannare e di salvarsi. Ma bastano questi episodi a dare un'idea di che cosa fossero quelle prigioni di Siviglia negli anni della guerra con l'Inghilterra e della tragedia dei moriscos dopo la rivolta di Granada del 1568 e prima della loro espulsione generale del 1609. Il confessore aveva davanti i tre giorni fissati da Filippo II: uno per la confessione, l'altro per la comunione, il terzo per il patibolo. Bisognava non prolungarli, secondo Pedro de León, perché c'era il pericolo che si raffreddassero i loro sentimenti e che la tensione cadesse, con effetti negativi[14]. Ma bisognava anche districarsi dai problemi dell'affollamento e della confusione di ambienti dove nello stesso istante piú persone venivano preparate alla morte. Nasceva da qui il tratto comico e grottesco di molti episodi. Quella descritta da Pedro de León è una scena piena di rumore e di grida: siamo nel carcere, uomini condannati a morire si aggirano in uno

spazio ristretto come in preda a un'euforia strana. Si raccontano l'un l'altro strane ricette per sfuggire alla morte – per esempio, sposarsi con una prostituta – si preoccupano di essere sepolti al loro paese, si vantano del coraggio dimostrato nel resistere al dolore di torture terribili, parlano senza turbamento della morte per forca o per decapitazione, raccontano di chi si è lasciato bruciare una mano e un braccio, si esaltano quando qualcuno li apostrofa dicendo: «Su, fratello, stanotte sarai a cena con Gesú Cristo!» E intanto recitano meccanicamente tutte le preghiere e le formulette devote suggerite dai consolatori. Il gesuita cerca di frenarli, di farli ragionare, di invitarli a pensare con dolore ai peccati commessi; e suggerisce di non recitare preghiere che non capiscono ma di dire qualcosa di personale, perché vale di piú un «acto proprio», nato dai propri sentimenti, che cento di quelli suggeriti da noi (dice il gesuita) e ripetuti pappagallescamente. E loro cominciano a dire: «Signor nostro Gesú Cristo, atti propri» («Señor Nuestro Jesucristo, actos propios»)[15]. E qui viene in mente a Pedro de León quello che gli aveva raccontato un altro gesuita, Juan de la Plaza, già collaboratore dell'arcivescovo Pedro Guerrero: siamo negli anni della repressione della rivolta dei moriscos, a Granada, sono mandati a morte tanti ribelli e ci sono molti confortatori impegnati con loro. Padre Juan de la Plaza li spingeva a pensare personalmente alle preghiere da dire e ripeteva le parole «actos propios». Ed ecco che l'espressione si diffonde e diventa una giaculatoria speciale, ripetuta con gran fiducia dai carcerati[16].

Bisogna ricordare qui un altro gesuita, il catalano padre Pere Gil (1551-1622), il quale dette alla stampa nel 1605, cioè poco prima della stesura del *Compendio* di Pedro de León, un suo *Modo de aiudar a bien morir*[17]. Il suo è un caso eccezionale nell'ambito della letteratura spagnola delle arti di ben morire: nessun altro dei venti testi di tale genere letterario editi in Spagna dal 1510 al 1604 si occupa della categoria dei condannati a morte, a parte l'edizione in castigliano del trattato di Juan de Polanco[18]. Nella sua opera Pere Gil, seguendo il modello di Polanco, si era proposto di istruire chi doveva assistere i morenti per malattia e i morituri per sentenza di tribunale: lo aveva spinto a tale compito il vescovo di Barcellona Dimas Loris, preoccupato per l'ignoranza del clero parrocchiale. Lo redasse in catalano, destinandolo a una vasta area territoriale e linguistica del regno di Spagna, comprensiva delle isole Baleari e della Sardegna: un'area all'epoca afflitta

da disordini sociali e ribellioni e da un'epidemia di ossessione antistregonesca. Mediatore di un'arte che veniva dall'Italia e da Roma (Pere Gil ricordava con ammirazione quanto aveva visto a Roma, a Napoli e in Sicilia [19]), il gesuita tentò anche di far arrivare al viceré della Catalogna le nuove regole elaborate dal Sant'Uffizio romano per bloccare la pratica devastante di accogliere come prova le confessioni sotto tortura delle accusate di stregoneria [20]. Le condizioni in cui qui operavano i confortatori gesuiti erano assai difficili. Padre Gil descrive il contesto rumoroso e affollato di celle dove era difficile sviluppare un rapporto personale coi condannati. Difficile perfino farsi ascoltare: capitava talvolta che le urla e le bestemmie degli sventurati fossero cosí alte da richiedere il ricorso al «badall» (uno strumento usato per costringere gli animali a tenere aperte le fauci). C'era chi rompendo la brocca della cella tentava di uccidersi: e bisognava spiegargli che il suicidio era piú disonorante del patibolo. Difficile soprattutto era combattere la tentazione «terribilissima», quella degli innocenti condannati a morte che non volevano credere che quella fosse la volontà di Dio. Il caso era tutt'altro che infrequente: ma il gesuita aveva trovato anche qui una risposta. Se il condannato era colpevole, la sua era la croce del buon ladrone del Vangelo; se invece soffriva senza colpa, quella che portava era la croce stessa di Cristo [21].

[1] HIERONIMO XAVIER, *La ley y el Evangelio. Fuente de vida en que se declaran las cosas de la ley del Evangelio y se da razon de los principales misterios della y se impugnan las leys contrarias, especialmente la de Mahoma*, ARSI, Opp.N.N. 259, c. 226*r* (si tratta della copia inviata a Roma al generale della Compagnia). Jerónimo Xavier, parente di san Francesco Xavier, entrò nel noviziato di Alcalá nel 1568 e si dedicò alla conversione degli indiani, diventando superiore della casa professa di Goa. Svolse una missione al Gran Mogol nel corso della quale fu probabilmente scritto il testo sopra citato. Ne esiste una versione in persiano datata 1596. Ritornato a Goa nel 1617 vi morí (CARLOS SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, nouvelle édition, vol. VIII, O. Schepens - A. Picard, Bruxelles-Paris 1898, coll. 1337-40). Su di lui cfr. LÁSZLÓ POLGÁR, *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1901-1980*, vol. III, Institutum Historicum S. I., Roma 1990, p. 732, che indica un'opera che non ho potuto consultare: ÁNGEL SANTOS HERNÁNDEZ, *Jéronimo Xavier S. J., Apóstol del Gran Mogol y arzobispo electo de Cranganor, en la India, 1559-1617*,

Gómez, Pamplona 1958; ma cfr. dello stesso autore alcuni saggi preparatori, *Dos Javieres en la India*, in «Miscelánea Comillas», vol. XVIII (1952), pp. 27-87 e *Un sobrinho de Javier en la Corte del Gran Mogol*, in «Missionalia Hispanica», vol. X (1953) pp. 417-93, e vol. XI (1954), pp. 565-77.

[2] Il passo dal trattato manoscritto *De sacris admirandis auditionibus* (conservato alla Biblioteca Ambrosiana), è citato da JOSÉ C. SOLA, *El P. Juan Bautista Eliano: un documento autobiográfico inédito*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», vol. IV (*1935*), pp. 291-321.

[3] Cfr. G. MARCOCCI, *La salvezza dei condannati a morte* cit., pp. 193-95.

[4] Nel 1632 le sue opere furono messe all'Indice e questo colpí anche la versione italiana della *Práctica* (cfr. la voce «Poza» di Jesús M. Escalera in CHARLES E. O'NEILL e JOAQUÍN M. DOMÍNGUEZ (a cura di), *Diccionario histórico de la Compañia de Jesús*, Institutum historicum S.I., Roma-Madrid 2001, vol. IV, p. 3209). «Il avait de grandes connaissances et aussi un entêtement que rien ne pouvait fléchir», notò Sommervogel (*Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus* cit., vol. VI, 1895, coll. 1135-42).

[5] PEDRO DE LEÓN, *Compendio de algunas experiencias en los ministerios de que usa la Compañia de Jesús*: ne esiste una edizione parziale a cura di Pedro Herrera Puga, *Grandeza y miseria de Andalucía: testimonio de una encrucijada histórica (1578-1616)*, Facultad de Teología, Granada 1981. Debbo la prima indicazione di questa opera a Michele Olivari.

[6] *Ibid.*, p. 291.

[7] *Ibid.*, pp. 394-600.

[8] «Yo temblava de la cárcel, como de la misma muerte, y huía de ir a ver ajusticiados, porque me parecía que si fuese a ver alguno que me había de aparecer aquella noche» (*ibid.*, p. 198).

[9] Lettera di Tommaso Romano del 13 giugno 1556 (cfr. *supra*, p. 78 nota 21).

[10] «Padre, una palabra… Acúsome que todo cuanto le he dicho hasta ahora ha sido mentira» (P. DE LEÓN, *Compendio* cit., p. 284).

[11] *Ibid.*, p. 286.

[12] *Ibid.*, pp. 466-72.

[13] *Ibid.*, pp. 472-75.

[14] *Ibid.*, pp. 300-1.

[15] *Ibid.*, pp. 297-98.

[16] *Ibid.*, pp. 310-11.

[17] L'opera fu pubblicata a Barcellona nel 1605: cfr. ANTONIO ESPINO LÓPEZ e FRANCISCO LÓPEZ MOLINA, *El arte de bien morir del jesuita Padre Pere Gil*, in ELISEO SERRANO MARTÍN (a cura di), *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*, Institución «Fernando el Católico», Zaragoza 1994, pp. 321-42; si rinvia ai saggi di Michele Olivari e di Mario Prades Vilar sull'argomento raccolti in A. PROSPERI (a cura di), *Misericordie* cit., pp. 257-321.

[18] Lo hanno sottolineato A. ESPINO LÓPEZ e F. LÓPEZ MOLINA, *El arte de bien morir* cit., pp. 325-27. L'opera di Polanco era stata tradotta e stampata a Saragozza nel 1577.

[19] Cfr. *Modo de aiudar a morir*, f. 122*v* (cfr. Olivari in A. PROSPERI (a cura di), *Misericordie* cit., p. 262 note).

[20] A. ESPINO LÓPEZ e F. LÓPEZ MOLINA, *El arte de bien morir* cit., p. 335 nota.

[21] «Lo qui pateix ab culpa, pateix en la Creu del bon Lladr. Pero lo qui pateix sens culpa, pateix en la Creu de Christo», *Modo de aiudar*, ff. 141*rv*; cfr. MARIO PRADES VILAR, *Persuasión, Confesión y Expiación en el Modo de aiudar a ben morir als Qui per malaltia o per Justicia moren del jesuita padre Pere Gil*, in A. PROSPERI (a cura di), *Misericordie* cit., p. 318.

Capitolo trentunesimo
Il mondo tedesco, la Riforma e la nuova immagine del boia

Ai primordi del movimento di riforma religiosa in Germania ci fu il tempo perché la protesta di Jean Gerson a favore dei sacramenti ai condannati trovasse ascoltatori nel confinante mondo tedesco. Fu grazie alla diffusione dell'opera del cancelliere della Sorbona che altre voci rilanciarono la proposta di concedere ai condannati a morte i sacramenti cristiani come forma di perdono e di riconciliazione. A Strasburgo il popolare predicatore Johann Geiler von Kaisersberg (1445-1510) chiese che si modificasse lo statuto della città e che si consentisse ai condannati la confessione sacramentale: era stato lui che insieme all'umanista Jacob Wimpfeling aveva pubblicato le opere di Gerson, di cui condivideva l'azione per la riforma della Chiesa. E da lí aveva tratto l'impulso a proporre nel 1482 nel capitolo della cattedrale e davanti al sinodo diocesano che si procedesse a modificare norme che a suo avviso andavano contro la Sacra Scrittura. Quel capitolo era un corpo costituito di personaggi altolocati, a tal punto che se Gesú Cristo vi si fosse candidato come canonico – secondo Erasmo da Rotterdam – avrebbe avuto ben poche possibilità di essere accettato: figuriamoci quanto potessero preoccuparsi dei condannati al patibolo. Ma le resistenze incontrate non impedirono a Geiler von Kaisersberg di portare avanti per anni una insistente pressione di suppliche rivolte alle autorità cittadine. Si ricorse a un parere dell'Università di Heidelberg e finalmente nel 1485 il consiglio cittadino approvò una riforma della consuetudine: il condannato poteva avere un confessore subito dopo la comunicazione della sentenza e se il confessore lo trovava degno di ricevere i sacramenti poteva ottenere anche l'eucarestia. In questo caso l'esecuzione era rinviata di due giorni; ma di seppellirne il corpo in terra benedetta non si doveva parlare [1].

Anche nella città e diocesi di Costanza durò a lungo l'incertezza sulla possibilità di seppellire cristianamente i morti per via di giustizia: nel 1387 a una richiesta formale le autorità risposero dando il consenso ma condizionandolo ai segni di pentimento offerti dal condannato in punto di morte. E solo a partire dal 1434 vi si trova l'attestazione della concessione dei sacramenti[2]. (Naturalmente non li ebbe l'eretico Girolamo da Praga, condannato dal Concilio, il quale affrontò la morte con la letizia di chi aspettava da Dio il premio della sua fede e suscitò per questo l'ammirazione dell'umanista Poggio Bracciolini). È una indicazione confermata da quanto sappiamo piú in generale sulle pratiche di giustizia dell'Impero. La sepoltura rituale vi era considerata una forma di addolcimento della pena capitale e veniva concessa di volta in volta a seconda delle richieste e anche del comportamento finale del condannato. Una caratteristica del mondo germanico fu la lunga permanenza di pratiche consuetudinarie di amministrazione della giustizia. Da ciò le diverse forme che vi assumevano i rituali della pena capitale e le forme della sepoltura e dell'eventuale conforto. Intorno al sistema germanico delle pene grava da tempo la tesi di una sua antica e radicata spietatezza. Il censimento e la descrizione delle torture inflitte ai condannati e dei trattamenti dissacranti dei loro cadaveri hanno incentivato l'idea di una particolare efferatezza che vi avrebbe assunto la pena di morte fin dalle origini testimoniate da Tacito nella sua *Germania*. Vi si è aggiunta nel Novecento la tesi dell'uso della pena di morte nell'antico diritto germanico come una forma di sacrificio religioso e di difesa della purezza razziale[3]. Di recente un esame piú accurato della questione ha stimolato gli storici a integrare il dettato degli statuti con l'esame delle cronache antiche e degli atti processuali ancora conservati in archivi delle città tedesche: e questo ha portato a modificare sostanzialmente l'immagine complessiva della crudeltà tedesca o almeno a ridurne di molto l'incidenza statistica[4]. Su questo mondo di pratiche consuetudinarie si avviò dalla fine del Quattrocento l'impianto del modello romanistico come strumento di centralizzazione degli Stati territoriali e dell'impero. Nonostante la vivace reazione iniziale in difesa della tradizione, le nuove regole ebbero una rapida diffusione grazie alla elaborazione di veri e propri codici penali scritti, elaborati da consiglieri dei sovrani e redatti in tedesco, dove a miglior chiarimento delle norme si fece largo uso delle rappresentazioni figurate dei diversi momenti del processo e

della pena[5]. Questa letteratura figurata si diffuse a partire dalla Costituzione penale di Bamberga (1507, fig. 5) e dal popolarissimo *Layenspiegel* di Ulrich Tengler (1508) fino ai molti testimoni di una tradizione di codici penali figurati che occupò tutto il secolo XVI: ne fu parte importante la promulgazione nel 1532 da parte dell'imperatore Carlo V della celebre costituzione penale che ebbe il suo nome, la *Constitutio criminalis Carolina*. In tutte queste fonti troviamo immagini precise delle forme di conforto con le quali si mirava a ottenere la conversione religiosa del criminale punito e un suo comportamento umile e penitente davanti al patibolo. La piú frequente tra le incisioni che dalla fine del Quattrocento in poi figurarono numerose nelle ordinanze criminali dei diversi Stati territoriali e città libere della Germania, mostrava il condannato in ginocchio con le mani legate davanti a un religioso che gli presenta un crocifisso[6]. E in qualche caso vi si incontra anche la scena del condannato che viene confessato subito prima dell'esecuzione, mentre sullo sfondo figura il patibolo che viene eretto. Il protagonista del conforto vi è sempre un religioso: anche il movimento devoto laicale dei «fratelli alessiani» detti anche celliti, attivi tra Colonia e Anversa nel primo Quattrocento nell'assistenza ai malati e ai morenti, si era poi trasformato in ordine religioso nel 1472 e come tale ricevette nel 1556 l'incarico di occuparsi stabilmente dell'assistenza ai condannati a morte[7]. Questo fu uno dei segni della progressiva entrata in vigore delle norme fissate da Carlo V. Qui, accanto alle disposizioni su come dovessero essere puniti i diversi crimini, si leggeva anche l'invito ai magistrati a non ostacolare la concessione del permesso ai condannati di fare la loro confessione sacramentale[8]. Nei tre giorni previsti tra la sentenza e la sua esecuzione il condannato doveva essere preparato ad accostarsi alla confessione sacramentale che doveva essere e apparire libera e incondizionata. La norma ebbe duratura efficacia anche dopo la pacificazione di Augusta, in una Germania divisa tra le diverse obbedienze religiose. L'assistenza spirituale venne garantita da uomini di chiesa, ai quali spettò il compito di convincere il condannato a chiedere pubblicamente perdono e a dichiararsi pentito e convinto della giustezza della pena. Il potere dell'imperatore non poteva sovrapporsi alle costituzioni penali dei singoli Stati e città libere: ma le norme proposte da Carlo V funsero da modello di riferimento e alla lunga costituirono il

fondamento di un codice penale comune per i giudici dell'Impero tedesco. Ne tennero conto anche gli ordinamenti delle nuove chiese evangeliche nate dalla Riforma protestante. E qui fu prevista l'assistenza religiosa ai condannati con l'eventuale concessione dei sacramenti. Ne abbiamo un esempio negli statuti dell'ordinamento ecclesiastico di Lubecca del riformatore Johann Bugenhagen, promulgati nel 1531. Vi si legge un capitolo dedicato proprio all'opera di misericordia della visita ai malfattori: qui si prevedeva che fosse consentito al pastore non solo di accompagnare al patibolo il condannato ma anche di recarsi a visitarlo per tempo, allo scopo di parlare con lui e tentare di portarlo alla conoscenza del Vangelo. Questa viene indicata come l'opera di misericordia evangelica destinata a far sí che Cristo nel giudizio finale riconosca i suoi. Se poi accadesse – osserva Bugenhagen – che i condannati confessassero la vera fede e chiedessero di ricevere il sacramento, allora non lo si dovrà negare ma bisognerà concederlo loro a uno o due giorni di distanza dall'esecuzione: anche se in realtà – a quanto si legge nello statuto – tale concessione non era affatto abituale e anzi in molti luoghi la si rifiutava[9]. Ma la progressiva applicazione delle norme della Carolina doveva rendere abituale l'assistenza ai condannati e non solo per quello che riguardava lo spirito: la cura dedicata alla preparazione di un'ultima cena che fu spesso un affollato e ricco banchetto non trova niente di analogo nel mondo mediterraneo[10]. Nelle forme delle nuove regole dovevano via via calarsi anche tradizioni piú antiche. Le regole degli alessiani o celliti approvate nel 1556 stabilivano che, quando veniva emessa una sentenza capitale, uno di loro si recasse alla prigione a confortare il condannato fin dalla sera precedente e lo accompagnasse al patibolo il giorno dopo esortandolo a rassegnarsi al suo destino. Compito precipuo del fratello alessiano era quello di offrire al bacio del condannato il crocifisso che impugnava e di farlo immediatamente prima dell'attimo finale, mentre il boia levava in alto la sua scure[11]. Quanto alla funzione dell'uomo di chiesa, essa fu ritenuta cosí importante da prevedere che si potesse differire anche di qualche giorno l'esecuzione se il condannato non manifestava una adeguata disposizione a far mostra di pentimento[12]. Naturalmente, non sempre era possibile garantire un sacerdote per i cattolici o un pastore per i luterani: e questo offrí l'occasione di accesi conflitti teologici e di tentativi di convertire all'una o all'altra confessione i condannati a seconda del caso.

Figura 5.

Come il frate deve mostrare il crocifisso al condannato, in *Constitutio penalis Bambergensis*, Mainz, 1507.

Nella fase di costruzione delle nuove chiese i fondamenti posti dai riformatori si adattarono ai rapporti col potere secolare. Con quello spirituale la cancellazione luterana delle «sette muraglie» del clero spazzava via indulgenze, intercessioni e atti meritori di suffragio per le anime. Fin dalle tesi sulle indulgenze il riformatore tedesco aveva affermato (tesi 36): «Qualunque cristiano veramente pentito ha la remissione plenaria dalla pena e dalla colpa che gli è dovuta, anche senza lettere di indulgenza» [13]. La dottrina della giustificazione per fede faceva il suo ingresso con l'avviso consolante del perdono ottenuto dall'umanità grazie alla Passione di Cristo. Ma cosí il potere secolare rimase incontrastato signore del campo: con Lutero, come scrisse Karl Marx, al posto della servitú per devozione si installò la servitú per convinzione. Nello scritto *Sull'autorità secolare* il passo fondamentale della Scrittura su cui si reggeva l'argomentazione del riformatore fu ancora una volta quello carico di storia del primo versetto del capitolo 13 della lettera di san Paolo ai Romani. L'uso della forza veniva

rappresentato nella maniera piú semplice e quotidiana per la folla dei cristiani dalla spada impugnata dal boia. Ora, poiché è l'autorità secolare che ha ottenuto la spada da Dio e poiché «la forza è ministra di Dio, si deve tollerare ch'essa sia usata non solo dai pagani, ma da tutti gli uomini»[14]. Dunque era lecito uccidere? La domanda era vivissima nel contesto di una rinnovata attualità e urgenza dei testi evangelici e biblici. La risposta di Lutero, contestata di lí a poco dall'ex benedettino Michael Sattler nel sinodo anabattista di Schleitheim, fu nettissima: il principio della non violenza valeva per i rapporti tra i cristiani, ma non valeva nei confronti di un mondo che cristiano non era. Qui bisognava usare la spada per «giovare al mondo intero e al prossimo tuo». Perciò, esortava Lutero, «se tu vedessi che difettano carnefici, sbirri, giudici, signori e príncipi, e ti considerassi abile a ciò, dovresti offrirti per tale incarico e adoperarti affinché l'autorità, che è necessaria, non sia disprezzata né trascurata e non perisca, perché il mondo non può farne a meno»[15].

Il modificarsi del paesaggio europeo nell'età della Riforma e dell'affermazione del potere egemonico dei sovrani degli Stati territoriali prende qui forma nella nuova definizione del ruolo di un personaggio fondamentale della scena che si recitava sul patibolo: la figura del boia. Era lui che, da solo o coi suoi aiutanti, doveva eseguire la sentenza. Era importante che lo facesse bene. Se falliva, lui ne era l'unico responsabile. Se la corda della forca si spezzava tutti erano pronti a gridare al miracolo: ma intanto lui doveva predisporla bene e cogliere il momento esatto in cui il condannato cadeva nel vuoto per saltargli sulle spalle mentre l'aiutante suo, il «tirapiedi», si appendeva ai piedi penzolanti per maggiore efficacia. La commozione devota della folla e la pietà per la sorte dell'anima erano sentimenti sempre pronti a trasformarsi nella furia vendicatrice di una rivolta di piazza, non contro il potere ma contro l'esecutore della sentenza che per sua incapacità faceva soffrire il corpo e metteva a rischio la salvezza dell'anima. Generalmente si trattava di un ex condannato che aveva salvato la vita o ricevuto la commutazione della pena a patto di assumersi un incarico pubblico rifiutato e temuto da tutti: tale fu un certo Perone da Novara condannato a morte a Siena nel 1415 e incaricato di fare il «manigoldo»: il che fece per due anni, finché trovò un sostituto in un altro condannato, lo schiavone Simone da Zagabria. E la sua richiesta fu accolta anche perché Simone ebbe l'accortezza di invocare quella commutazione di

pena con l'argomento che l'anima sua, che rischiava la dannazione, avrebbe potuto salvarsi ed essere accolta «tra le altre anime giuste» se gli si permetteva di «fare le giustizie»[16]. Ma era un mestiere pieno di rischi. Quando l'11 marzo 1665 fu impiccato Iacopo di Ippolito Cancelli da Pelago per ordine dell'Inquisizione (aveva celebrato messa senza essere sacerdote), un «maestro di giustizia» inesperto sbagliò nel dargli la spinta e l'uomo rimase attaccato con piedi e mani alla scala: «tal disordine, – annotarono i confratelli fiorentini, – cagionò sollevazione nel popolo» oltre che, naturalmente, «patimento grande all'afflitto»[17]. La contraddizione fra il sentimento di un perdono immaginario e la realtà della macelleria umana si scaricava nell'odio per il boia. Con lui i confortatori non dovevano avere contatti: le istruzioni delle confraternite erano rigorose. Non solo non si poteva collaborare attivamente col boia, ma nemmeno avere con lui scambi di alcun genere: c'era il pericolo che i pensieri del «paziente», rivolti a Dio e all'aldilà, fossero interrotti dalla scoperta che chi gli parlava dell'anima in realtà lavorava in combutta col boia per farlo morire. E tuttavia, per effetto della trasformazione del brutale rito dell'assassinio legale in un teatro del perdono e della penitenza, anche il boia aveva finito con l'esercitarvi una particina, pur senza perdere nessuno dei suoi tratti spregevoli. È difficile dire a partire da quando, ma non c'è dubbio che nella fase piú cruenta delle esecuzioni capitali, tra Quattrocento e Cinquecento, è testimoniata la consuetudine del perdono scambievole tra il carnefice e la vittima. Nel momento culminante e terminale del rituale, quando il condannato entrava nel suo territorio, il boia gli si faceva incontro e gli chiedeva perdono per il male che gli stava per fare. Fu un passaggio necessario di quella che possiamo definire la cristianizzazione del carnefice. Di questo «signore della forca e re dei capestri» Tommaso Garzoni descrisse l'orrore che suscitava al suo apparire in piazza per recitarvi «un trionfo de piú vergognosi et infami ch'abbia il mondo»[18]. Lo conosceva bene il dottor Giovanni Battista Gargiaria, membro della Scuola di conforteria di Bologna, che nel suo libro di istruzioni per i confratelli per mostrare quali cautele si dovessero osservare nei rapporti col boia raccontò che perfino le contadine – cioè il piú basso gradino della scala sociale – quando venivano a vendere i loro prodotti sulla piazza del mercato gridavano al boia: «Stammi lontano, via va' alla malora»; e Gargiaria ricordava proprio un caso che aveva vissuto personalmente, quello di una contadina condannata a

morte che in conforteria «si dichiarava inimica del boia capitale, né si voleva ridurre a dover vederlo, né che la toccasse e facesse morire»[19]. Ebbene, per quanto infame fosse considerato il suo mestiere e disprezzato e temuto il contatto con lui nella realtà quotidiana, la regia religiosa della scena della giustizia lo coinvolse, modificando sostanzialmente il suo profilo.

Fu un mutamento per piú aspetti significativo, esito di fattori politici e religiosi. Come abbiamo visto, per il gesuita Manara quello del boia era un «officio molto necessario et utile al publico». E in questo si trovava d'accordo con Lutero, il primo a proporre e a sostenere la tesi della separazione tra morale privata e norma pubblica, tra i valori coltivati nell'interiorità dal cristiano che perdona e porge la guancia all'offensore e l'etica del funzionario obbediente che garantisce l'ordine nello spazio pubblico come strumento impersonale e inesorabile del potere. Riconosciamo qui l'avvio di qualcosa che doveva segnare la moderna storia e cultura europea. Ma più che di separazione si trattava in realtà di subordinazione perché preminente su tutto era il duro compito di disciplinare la società: nello scritto del 1526 *Se anche le genti di guerra possono giungere alla beatitudine* Lutero aveva definito «ufficio divino» quello del carnefice al pari di quello del soldato. La fonte primaria del suo insegnamento, ricavata dal capitolo 13 dell'epistola di san Paolo ai Romani, fu ripetutamente citata nei testi normativi delle nuove chiese. Gli ordinamenti delle chiese evangeliche del Cinquecento garantivano al potere secolare il riconoscimento di essere l'unica valida espressione della volontà divina, perché la spada usata dall'autorità cristiana per punire era al servizio di Dio[20]. Il delitto era conseguenza del peccato; e l'umanità peccatrice doveva essere tenuta sotto controllo dal potere politico, secondo la tradizionale interpretazione della violenza legittima nel pensiero politico medievale[21]. Il delinquente doveva essere condotto al pentimento dall'ufficio del pastore che lo visitava per prepararlo alla morte.

Quando fu chiesto a Lutero se il carnefice dovesse o meno chiedere perdono al condannato la risposta fu nettissima. No, non doveva farlo: il suo ufficio era quello di punire i malvagi. Sarebbe stato come se un padre, prima di battere suo figlio per educarlo, gli avesse chiesto anticipatamente perdono. Il boia deve uccidere e il padre deve battere perché cosí vuole Dio: parole che lasciarono il segno, come prova il risalto con cui le troviamo

riportate alla fine del Seicento nel dottissimo e torrenziale «teatro delle pene» (*Theatrum poenarum*) del giurista tedesco Jacob Döpler[22]. Questo straripante repertorio delle pene giudiziarie antiche e moderne compendiava un'epoca intera della cultura giuridica tedesca, con un'erudizione diffusa di gusto antiquario, tenuta insieme da una elementare concezione del sistema delle pene: secondo Döpler era grazie all'opera di Mastro Hans, il boia, che il vincolo tra i cittadini si manteneva saldo[23].

Quanto di fatto fosse cambiato il profilo sociale del carnefice lo si ricava dalla figura di Frantz Schmidt, il celebre boia di Norimberga: era nato nel 1554 e all'età di diciannove anni aveva cominciato il suo apprendistato nel mestiere del padre. Era poi subentrato al padre ereditandone il mestiere, come accadeva in ogni bottega artigiana e lo aveva esercitato con grande impegno e serietà professionale. Ma lo aveva fatto prestando giuramento e ricevendo un regolare stipendio, al pari di ogni altro funzionario del potere statale. Certo, il suo restava un mestiere circondato da un'aura fosca, di superstizioso terrore. Ma lui lo esercitò con dedizione e con severa coscienza dei suoi doveri. Lo attesta il diario dove a partire dal 1575 annotò tutti i casi di amministrazione di pene di cui ebbe a occuparsi nella sua lunga e molto stimata attività. Serietà e applicazione nel compiere nel modo migliore il suo dovere si univano in lui a una volontà di rendere meno dolorose le morti dei "poveri peccatori" e di collaborare coi pastori per spingerli a pentirsi: la sua fede luterana non concepiva la nozione cattolica di opere meritorie e considerava la pena capitale per i delitti il giusto impiego della spada per tenere a freno una umanità preda dell'impulso al male. Tuttavia la parola "misericordia" torna spesso nel suo diario, cosí come l'annotazione della conversione al luteranesimo di condannati cattolici. Si occupava dell'allestimento del parlatorio nel carcere dove il cappellano delle prigioni, il pastore Hagedorn, incontrava i condannati e annotava nel suo registro il comportamento dei «poveri peccatori»[24]. Con Frantz Schmidt si realizzò il passaggio dal boia come figura bestiale, impiegata occasionalmente in un compito odioso e degradante tale da relegare chi lo faceva fuori dal concerto sociale, al severo e disciplinato servitore dello stato consapevole dell'importanza della sua posizione nel mondo: da Dio gli veniva la chiamata a svolgere seriamente il suo mestiere, la sua missione ("Beruf"). Per questo Frantz Schmidt, assunto con un contratto scritto e uno stipendio fisso, si preoccupò di controllare se stesso

annotando scrupolosamente tutti i casi trattati. La sua scrittura precisa ed elegante denota una buona preparazione scolastica e forse la conoscenza del latino. La sua coscienza professionale gli meritò una stima generale nelle città di Bamberga e di Norimberga dove operò durante la sua lunga attività. Il suo caso mostra il profondo cambiamento avvenuto nel corso del secolo in Germania per effetto della nuova etica statale della Riforma e dei nuovi assetti della giustizia negli stati tedeschi maturati fin dalla fine del Quattrocento.

Naturalmente non era facile cancellare le interdizioni sociali e i tabú che circondavano quel mestiere: non per nulla alla fine della sua carriera Frantz Schmidt chiese e ottenne che suo figlio fosse esentato dal dovere di succedergli.

Ma intanto nelle istruzioni che nel mondo luterano furono redatte per svolgere adeguatamente questo ufficio si incontrano frasi che ricordano quelle dei confortatori cattolici: l'invito a pentirsi e a dare il buon esempio agli spettatori vi era seguito dall'assicurazione che mentre il corpo restava appeso alla forca l'anima sarebbe stata condotta con grande onore dagli angeli verso il regno di Dio[25]. E qui troviamo una imprevedibile convergenza con la tradizione originaria delle misericordie. Ben diversa la proposta che allora venne dal riformatore di Ginevra Giovanni Calvino. La sua dottrina della predestinazione non liberava i credenti dalla paura del giudizio di Dio, al contrario: «Il grugnito di quei porci [coloro che si abbandonano alla libertà degli istinti], – scriveva Calvino, – è messo a tacere da san Paolo: il fine della nostra elezione è che conduciamo una vita santa e irreprensibile»[26]. Un'etica dell'obbedienza all'autorità si respira in tutta l'opera sua e non a caso la sua *Istituzione della religione cristiana* si chiude con un ispirato invito a obbedire alle leggi e a sottostar al volere dei pubblici poteri che si regge ancora sul consueto versetto del capitolo 13 dell'epistola paolina ai romani: «avendo in siffatto onore e riverenza le proprie autorità, i sudditi devono loro obbedienza, si tratti dell'obbedienza alle loro leggi, del pagamento delle imposte, dell'accettazione di qualche carica pubblica che giovi alla difesa comune o dell'esecuzione di qualche ordine»[27]. La messa a morte di Michele Serveto fatta secondo il modello dell'Inquisizione ecclesiastica offrí un modello della violenza destinata a venir dispiegata dal braccio armato della legge nelle culture piú

severamente calviniste. Si costituirono cosí due tradizioni non solo alternative a quella cattolica ma anche profondamente diverse tra di loro.

Nella visione dell'aldilà proposta dalle diverse voci della Riforma protestante l'assenza del Purgatorio semplificava la scelta: e l'ufficio della pena amministrata dal principe cristiano in nome di Dio proiettava una diversa considerazione su colui che ne era la figura centrale, il boia. Questo non bastò a cancellare le interdizioni sociali e i tabú che circondavano quella figura nel sistema sociale dell'onore: separato dagli altri dalle barriere dell'infamia che rendevano disonorante anche il semplice contatto con lui, il boia si vide però riconosciuto il ruolo di esecutore della volontà di Dio e ottenne l'accesso ai sacramenti [28].

Qualcosa di piú fu tentato dalla Chiesa cattolica, che si mosse in una direzione diversa, quella di una legittimazione religiosa del patibolo e della pena capitale come passaggio privilegiato e tutelato verso la salvezza eterna dell'anima. La Chiesa della prima età moderna non si limitò a reprimere le pratiche di tipo magico che si svolgevano intorno ai poteri e alla farmacopea del carnefice. Prese di petto la figura centrale, l'uomo dal mestiere infame. Non bastava attrarre il condannato nella luce del Paradiso: bisognava fare altrettanto con chi eseguiva la condanna. Una proposta risolutiva fu avanzata da un ecclesiastico di ottima scuola, Giovanni Fontana, allievo di san Carlo Borromeo e infaticabile vescovo di Ferrara. Nell'ultimo e piú umile posto del suo catalogo universale di santi, concepito per dotare ogni mestiere di un proprio patrono, collocò un san Ciriaco carnefice. E con l'occasione spiegò ai boia come dovevano procedere nell'esercizio del loro mestiere se volevano anch'essi aspirare alla santità: dovevano fare tutto quello che a loro si richiedeva, ma con dolcezza, senza inutili esibizioni di violenza. «Nel legarli poi, nel porgli ferri a' piedi, ferri alle mani, nell'attaccarli alla corda, nel disporli alla acerbità de' tormenti, delle torture, procedete con carità cristiana» [29].

Nel sistema cattolico il boia divenne un buon cristiano: Mastro Titta Bugatti, noto per la durata della sua attività (dal 1796 al 1861), era solito confessarsi e comunicarsi, anche se restava connotato dalla categoria dell'infamia, obbligato com'era alla residenza coatta fuori città, e poteva passare il ponte sul Tevere solo in occasione delle esecuzioni [30].

Con la figura del boia, mutava di segno anche il teatro della pena. Il perdono aveva un posto centrale nel rituale del conforto dei condannati. Era una condizione fondamentale del perdono di Dio ai peccatori: e, associato alla confessione, trasformava il delitto in peccato nel momento stesso in cui cancellava quel peccato. Inoltre garantiva la restaurazione dell'armonia sociale turbata dal crimine, sanava la ferita inferta al corpo della comunità. Quello che accadeva sul patibolo offriva il modello della pacificazione dei conflitti nella sua forma piú suggestiva e piú drammatica. Il rito del perdono richiesto e ricambiato nel rapporto tra il boia e il condannato rinviava all'economia morale dei conflitti e del modo di risolvere le offese, i litigi e le violenze, nella vita sociale. I contrasti tra vicini, tra famiglie rivali, tra gruppi parentali e al loro interno potevano essere risolti interrompendo la catena delle vendette solo quando l'offensore o i suoi eredi chiedevano perdono alla parte offesa[31]. Invece, come abbiamo visto, Lutero condannò quel rito perché sbagliato: il boia per lui non era un qualsiasi fratello cristiano che si prepara a fare del male. Era il titolare di un ufficio pubblico preposto dal principe cristiano alla punizione dei malvagi per garantire la sicurezza dei buoni sudditi. Si manifestava cosí un mutamento sostanziale del sistema dei rapporti tra giustizia e religione messo in moto dalla Riforma religiosa del Cinquecento. Perdono, giustizia, giustificazione, furono i termini piú usati e dibattuti nel linguaggio dell'epoca. La discussione teologica su opere e fede nel processo di giustificazione del cristiano ebbe una immediata risonanza nel territorio penalistico propriamente detto nel secolo XVI. Se il cristiano non poteva apparire giusto agli occhi di Dio per le sue opere e meritava ogni pena, la sua salvezza era affidata esclusivamente alla fede: il mondo era una massa di dannati. La salvezza davanti al tribunale divino poteva essere assicurata solo dalla fede.

Se c'era un luogo della vita sociale destinato a recepire immediatamente le conseguenze della frattura nell'unità della Chiesa europea quello era indubbiamente il territorio della giustizia. Il mutamento di ruolo del boia nella concezione luterana del rapporto tra potere e società ne fu solo un aspetto. Non è questo il luogo per affrontare nemmeno per linee sommarie l'evoluzione dell'amministrazione della giustizia che ne derivò. Basterà ricordare che nel celebre rogo della bolla di scomunica acceso da Lutero a Wittenberg nel 1520 finirono in cenere anche il *Corpus iuris canonici* e la

diffusissima Somma per confessori del francescano Angelo da Chivasso, chiamata per questo *Summa Angelica*. Crollava cosí la muraglia giuridica che proteggeva i membri del corpo ecclesiastico e con lei cadevano in desuetudine regole e consigli elaborati per quella confessione individuale resa obbligatoria da Innocenzo III col canone approvato dal Concilio Lateranense IV. Era stato grazie a quell'obbligo che si era sviluppata una scienza dei casi o casuistica estremamente elaborata: e poiché lo specialista della confessione era un ecclesiastico – generalmente un frate – che rivestiva nello stesso tempo i ruoli di medico e di giudice, il risultato era stato l'espansione del suo potere sui semplici laici. Con la scelta di Lutero, quel potere era privato delle sue basi. Nel guidare l'opera dei pastori in un primo momento ci si limitò a ricavare dalle lettere di Lutero e dai suoi «discorsi a tavola» raccolte di consigli pastorali e di meditazioni consolatorie. Solo nel Seicento doveva nascere una casuistica di coscienza nel mondo luterano, allo scopo di preparare gli studenti di teologia ad affrontare i problemi che si presentavano nell'amministrazione dei sacramenti e in particolare della confessione; e qui ci fu l'occasione di prestiti e contatti con la casuistica cattolica [32].

La lotta che si accese allora tra le diverse scelte religiose ebbe inevitabili riflessi nell'amministrazione della giustizia e nel sistema delle pene. Sotto forme diverse vi fu uno stesso processo di affermazione dei poteri sovrani sul territorio statale in un difficile confronto con la forza devastante dei conflitti religiosi, che minacciavano di rompere ogni altro legame. Una delle conseguenze fu che all'elenco dei tradizionali reati si aggiunse quello dell'eresia come scelta difforme dalla confessione religiosa del potere sovrano. Mentre in buona parte dell'area fedele a Roma la giurisdizione sui casi di eresia rimase affidata ai tribunali ecclesiastici, nei regni di Francia e d'Inghilterra – il primo rimasto cattolico, il secondo distaccatosi dall'obbedienza al papa – furono i tribunali del re a giudicare l'eresia rubricata da ora in poi come delitto di tradimento. Nella movimentata realtà degli Stati dell'Impero germanico, le guerre di religione modificarono ripetutamente gli assetti politici e confessionali del rapporto tra l'Impero ereditario degli Asburgo d'Austria e gli Stati territoriali. Ma rimase ferma la tendenza verso l'autonomia dei singoli corpi politici del composito sistema dell'impero. Sul piano penalistico i principi territoriali non avevano aspettato la predicazione di Lutero per dare vita a codici penali dove il

sistema delle regole della tradizione romanistica e un corpo di giusdicenti di formazione universitaria prendevano il posto di norme consuetudinarie amministrate da giudici di villaggio. Quella elaborazione di norme penali e di forme di amministrazione della giustizia andò di pari passo col tentativo dell'Impero asburgico tra Massimiliano I e Carlo V di proporre norme e istituzioni centrali in materia. Vi si affermò una idea di giustizia garantita da un principe cristiano che ricorreva alla durezza delle punizioni per mandato divino, onde tenere a freno una umanità che l'antropologia luterana doveva dipingere come radicalmente corrotta dal peccato originale. Le costituzioni penali dei singoli Stati e città, da quella di Bamberga (1507) a quella di Worms (1532) come pure la Costituzione penale emanata da Carlo V imposero un modello di giustizia in cui la sentenza veniva emanata da un potere centrale, col rito inquisitorio fondato esclusivamente sull'interrogazione dell'accusato e sulla ricerca di una sua confessione. Ne derivò un'intensificarsi del ricorso alla pena di morte e delle forme di incrudimento delle esecuzioni[33]. Nei testi che fondarono la nuova pratica delle pene i giudici nominati dall'autorità statale trovarono una catalogazione dei reati e una descrizione analitica dei metodi per causare al condannato la maggior sofferenza possibile: al carattere segreto del processo e della sentenza tenne dietro la spettacolarità dell'esecuzione pubblica, come già era accaduto nelle città italiane. E naturalmente quelle costituzioni penali non trascurarono la questione dell'assistenza religiosa ai condannati a morte: le immagini incise nei testi illustrarono dettagliatamente i diversi momenti della procedura incluso quello in cui il confessore ascoltava le ultime parole del condannato poco prima di salire su di un patibolo dominato dai simboli della Passione di Cristo e dal crocifisso.

In linea generale, ne risultò un indurimento del sistema delle punizioni. Per averne un'idea basta sfogliare la «Carolina», il codice penale edito nel 1532 da Carlo V, che si propose come modello unificante per tutto l'impero e che rimase in vigore fino al pieno Settecento. Le statistiche disponibili dicono che il numero delle esecuzioni capitali venne crescendo[34]. Il processo di costruzione delle diverse e conflittuali realtà statali europee in gara con la nascita di nuove Chiese dalla disgregazione dell'unica Chiesa romana si tradusse generalmente nell'imposizione di una dura disciplina e nel ricorso alla spada e alla forca per addomesticare all'obbedienza interi popoli. Rafforzava questa tendenza il prevalere di concezioni religiose della

vita umana colorate di cupo pessimismo. Tuttavia l'agostinismo rigido di Lutero che considerava l'umanità corrotta dal peccato originale aveva anche un aspetto profondamente liberatorio: affidando la salvezza eterna alla fede sfrondava la foresta di pratiche devote elaborate nei secoli precedenti per accumulare indulgenze e ridurre i tempi di permanenza tra le fiamme del Purgatorio. Spariva cosí anche il rapporto di scambio tra vivi e morti: la memoria dei morti che nei paesi cattolici era fissata con le messe periodiche (per le quali si fondavano benefici ecclesiastici) qui si scioglieva del tutto. Le scritte sulle tombe nei paesi protestanti parlano della futura resurrezione come l'appuntamento per il nuovo incontro dei membri della famiglia. Ancora piú radicale fu il calvinismo nel ritenere cancellato con la morte ogni legame col defunto e nell'eliminare ogni forma di intervento della Chiesa a favore dell'anima che si preparava ad affrontare il suo Creatore. Interrotto il rapporto di scambio di protezioni dalla terra verso il cielo e viceversa, scomparso il rito della messa per i defunti, il bisogno della memoria dei morti in un mondo terreno dove ormai erano del tutto inattingibili si rivolse agli atti della loro vita ricordati con narrazioni, discorsi, monumenti. Quanto profondo fosse l'abisso che allora si aprí tra vivi e morti lo mostra il fatto che il cimitero non fu piú il luogo centrale della vita della comunità: le ordinanze imperiali del tardo Cinquecento ne lamentano lo stato di abbandono [35].

Il conforto dei malati e dei morenti non venne meno. Né si abbandonarono i condannati a morte, per i quali la Costituzione penale di Carlo V offrí il modello comune: un intervallo tra la sentenza e l'esecuzione di tre giorni, il conforto di uomini di chiesa, i sacramenti. Ma le cronache della giustizia nell'Europa moderna furono caratterizzate soprattutto dalla frequenza delle esecuzioni e dalla durezza delle sofferenze inflitte ai condannati: il rituale pubblico vi assunse il carattere dominante del terrore come mezzo per addomesticare i popoli e terrorizzare i potenziali malfattori. Le cronache cittadine raccontano l'infittirsi delle scene pubbliche di crudeltà davanti a un pubblico spesso protagonista di un teatro dell'orrore [36]. L'età barocca ebbe nel «teatro della morte» un tema culturale diffuso: e nel censire e illustrare le varie forme di morte nel suo *Theatrum mortis humanae* il barone della Carniola Johann Weichard Valvasor dedicò le incisioni piú terrificanti proprio alla morte sul patibolo [37]. L'analisi del potere politico portava in primo piano il sentimento della paura come

l'unico che poteva costringere la massa umana a fondersi nello Stato. E l'antropologia religiosa dominante era quella che considerava gli esseri umani come portati al male e perciò destinati a essere duramente repressi dal sovrano cristiano. Questo era il tono prevalente non solo nella dottrina della predestinazione trionfante nel calvinismo ma anche in quella della teologia cattolica: la condanna della tradizione erasmiana di mitezza e di tolleranza accomunò le diverse confessioni cristiane europee e le idee di libertà di coscienza vive nelle correnti dell'erasmismo radicale dovettero misurarsi con una generale ostilità delle Chiese vecchie e nuove. In tale contesto il legame tra la giustizia terrena del sovrano e quella divina dell'aldilà si fece ancora piú stretto di prima ma ne venne mutando l'orientamento e il significato. L'esaltazione della misericordia divina era andata a lungo di pari passo con forme di perdono sovrano nelle festività dell'anno liturgico. Invece in questa epoca si venne affermando l'idea che ambedue i tribunali, quello della terra e quello del cielo, fossero duri e spietati e che il giudice divino non fosse diverso da quelli umani. «Si direbbe, – scriveva a metà del Seicento l'oratoriano francese Jean-François Senault, – che la giustizia divina si comporti con i peccatori come la giustizia umana fa con i maggiori criminali»: se la giustizia umana sfoga la sua ira non solo sul colpevole ma sui suoi figli e sui suoi beni, abbatte le case e rovina i castelli del suo nemico e ne perseguita la famiglia, quella divina, non contenta di aver castigato Adamo, condanna all'Inferno i suoi figli ed eredi [38].

L'oratoriano Senault coglieva un effettivo cambiamento di clima. Il Dio severo che poneva regole rigide e minacciava punizioni pesanti nel Purgatorio dei cattolici e nell'Inferno dei riformati era la proiezione nell'alto dei cieli di un potere temporale che esigeva obbedienza e chiedeva a coloro che mandava a morte di dare l'esempio a tutti gli altri. Ciò che univa i tribunali terreni era il bisogno di appropriarsi di una legittimazione religiosa decisiva per la consacrazione di poteri determinati a presentarsi come emanazione diretta di Dio. Con la Riforma protestante e con l'emergere dello Stato moderno la dottrina della suprema autorità spirituale e temporale del pontefice romano si doveva confrontare con sovrani laici determinati a non riconoscere poteri superiori e a richiedere dai loro sudditi una soggezione completa. A questo mirava fondamentalmente la scena del patibolo dove un religioso impugnando un crocefisso chiedeva al morituro

di accettare la morte impostagli dal sovrano come voluta da Dio. Per questo la confessione privata dei peccati rimase come una conferma dell'accettazione della pena e una premessa necessaria del comportamento pubblico remissivo e obbediente. In alcune parti d'Europa si dette maggiore enfasi alla forma della dichiarazione pubblica. È quella che si trova praticata in Francia e nei Paesi Bassi col nome di «amende honorable»: un atto formale e pubblico di domanda di perdono che il condannato pronunciava in un determinato momento del percorso rituale verso il patibolo, inginocchiato davanti alla vittima del delitto o davanti ai giudici nella sala del tribunale. Qui la svolta segnata dalla Riforma protestante ebbe però l'effetto di trasformare l'esecuzione dell'eretico in un «teatro del martirio»: l'«amende» fu limitata ai casi di chi ritrattava. Agli altri si applicava la pena del rogo. I martirologi protestanti ne registrarono centinaia [39]. Ma grazie alla stampa fu proprio la letteratura dei martirologi a trasformare i resoconti delle esecuzioni in un'arma per la propaganda della Riforma: il capolavoro del genere fu l'*Histoire des Martyrs* di Jean Crespin [40]. Lo spettacolo del condannato che saliva sul rogo manifestando con la volontà gioiosa di morire la propria fede nella promessa della salvezza eterna segnava una svolta rispetto alle tradizionali «arti di morire» e alla cupa paura delle pene del Purgatorio [41]. Di fatto, dopo la fase iniziale dominata dalla pena del rogo per l'eretico, una progressiva laicizzazione del rituale portò a un diverso regime delle esecuzioni. Alla figura dell'eretico si sostituí quella del ribelle politico. Nei Paesi Bassi in guerra con la Spagna la semplificazione del rituale portò alla tendenziale scomparsa dell'«amende honorable»: ad Amsterdam dopo il 1600 non la si praticò piú [42]. Ma alla stessa data se ne registra la nuova attualità e importanza in Inghilterra per effetto del duro conflitto che oppose la monarchia inglese al papato. Lo scontro si svolse a diversi livelli – quello «alto» del dibattito pubblico tra il sovrano inglese da un lato, il papa e Bellarmino dall'altro e quello delle scelte dei cattolici inglesi, posti davanti all'alternativa tra l'obbedienza al papa fino al martirio come veniva loro richiesta da Roma e l'obbedienza al sovrano che rivendicava l'origine divina del suo potere. La grande letteratura inglese dell'epoca, da Shakespeare a John Donne, ne serbò le tracce [43]. La minaccia della scomunica papale e l'invito rivolto ai cattolici inglesi dal papa e dal cardinal Bellarmino a ribellarsi e a dimostrare col martirio la fedeltà a Roma portarono a una resa dei conti che

ebbe nella celebre congiura delle polveri del 1605 il momento piú drammatico. Il pupazzo di Guy Fawkes ritualmente dato alle fiamme il 5 novembre in molte città inglesi è la traccia lasciata nella cultura popolare da un dramma che passò allora attraverso le coscienze dei sudditi di religione cattolica e che si risolse con la saldatura della nazione intorno al sovrano. Fu allora che l'accettazione dell'«Oath of Allegiance» e la dichiarazione di lealtà al re divennero il nucleo della dichiarazione finale dei condannati. Fu esemplare in tal senso la testimonianza del sacerdote cattolico Henry Garnet, arrestato per partecipazione alla congiura delle polveri e condotto al patibolo il 3 maggio 1606: Garnet confessò pubblicamente di meritare la pena per aver offeso il re, al quale chiese perdono e invitò i cattolici tutti a non seguire la via del tradimento e della ribellione[44]. Si avviò cosí la trasformazione del rito del pentimento in una dichiarazione di lealtà alla monarchia che doveva costituire da allora la forma inglese di uso politico del rituale del patibolo. Alla controparte romana e alle scritture dei confratelli delle compagnie di giustizia, invece di un intero popolo cattolico inglese pronto al martirio, rimase solo la possibilità di esaltare i martiri cattolici del potere anglicano, Tommaso Moro e John Fisher, i cui nomi ebbero tributi costanti di memoria nella letteratura del conforto.

E tuttavia al di là del conflitto aspro e duraturo che oppose Roma alla monarchia anglicana, il modello di rituale del patibolo praticato dalle compagnie di giustizia cattoliche in Italia non fu cosí diverso come potrebbe sembrare da quelli delle società europee che si erano distaccate dall'obbedienza a Roma. La funzione del rituale della giustizia nel grande spettacolo delle esecuzioni capitali ebbe una decisiva importanza nell'incutere l'obbedienza alle leggi a tutto il corpo sociale. E il fondamento religioso del diritto di uccidere fu ribadito e particolarmente enfatizzato nel mondo protestante dove le legislazioni penali posero alla base del sistema dei delitti e delle pene il decalogo biblico e le norme del *Levitico*. Era cosí che si dimostrava come la giustizia del sovrano fosse solo la messa in opera della volontà di Dio. Su questo gli argomenti usati dai confortatori cattolici non ebbero niente da invidiare alla durezza delle sentenze irrogate dai tribunali degli Stati che si erano emancipati dall'obbedienza al papa. Fondamentale da un lato e dall'altro delle barriere confessionali fu l'insistenza sul fatto che nessun condannato potesse protestare contro la

sentenza anche se ingiusta. E se qualcuno lo faceva la risposta era facile: bastava rifarsi a san Paolo.

[1] Cfr. UWE ISRAEL, *Hinrichtung in spätmittelalterlichen Städten. Öffentlichkeit, Ritual, Kritik*, in J. CHIFFOLEAU, C. GAUVARD e A. ZORZI (a cura di), *Pratiques sociales et politiques judiciaires* cit., pp. 661-87, in particolare pp. 673-78. E cfr. *ibid.*, P. SCHUSTER, *Le rituel de la peine capitale* cit., pp. 689-712.

[2] Cfr. ID., *Eine Stadt vor Gericht. Recht ud Alltag im spätmittelalterlichen Konstanz*, Schöningh, Paderborn 2000, p. 270.

[3] Questa tradizione comprende il nome di Karl von Amira (*Die germanischen Todesstrafen* cit.) e quello del suo continuatore Hans von Hentig (*Die Strafe. Ursprung, Zweck, Psychologie*, Deutsche Verlag-Anstalt, Stuttgart 1932, 2ª ed. Springer, Berlin-Göttingen -Heidelberg 1954-55). Come ha osservato Richard Evans (*Rituals of Retribution* cit., p. 5), la loro proposta era quella di interpretare la pena capitale germanica come una «ritual propitiation of pre-Christian Gods».

[4] Secondo Richard Martin Allen (*Crime and Punishment in Sixteenth-Century Reutlingen*, Tesi di dottorato, University of Virginia, 1980, p. 15) lo studio della criminalità fatto confrontando le ordinanze e le norme ufficiali con l'«actual practice» porta a dati quantitativi che ridimensionano l'immagine di crudeltà delle punizioni.

[5] Si veda per questo dello scrivente *Giustizia bendata* cit., pp. 37-67.

[6] Cfr. immagini dalla Brandeburgische Halsgerichtsordnung, in M. B. MERBACK, *The Thief, the Cross and the Wheel* cit., p. 131, n. 54. Quella della Praxis Criminalis, *ibid.*, p. 143, n. 57. E cfr. le nn. 45 e 46, p. 111.

[7] Cfr. CHRISTOPHER J. KAUFFMAN, *Tamers of Death. The History of Alexian Brother from 1300 to 1789*, The Seabury Press, New York 1976, pp. 169-210, in particolare p. 204.

[8] Cfr. GUSTAV RADBRUCH (a cura di), *Die peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. von 1532 Carolina*, Reclam, Stuttgart 1960, art. 102, pp. 72-73. Le edizioni antiche recano incisioni che mostrano il penitente in ginocchio davanti al confessore.

[9] *Lübecker Kirchenordnung von Johann Bugenhagen, 1531*, a cura di Wolf-Dieter Hauschild, M. Schmidt-Römhild, Lübeck 1981, p. 138; cfr. *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, O. R. Reisland, Leipzig 1902. Nell'ordinamento evangelico di Norimberga (*Kirchenordnung wie es mit der Christenlichen Leer..., gehalten werden soll*, Nürnberg durch Johann vom Berg & Ulrich Neuber, 1557) una breve sezione finale è dedicata a come visitare e consolare i

carcerati e i condannati a morte ricordando loro semplicemente di confidare nella misericordia («Barmherzigkeit») di Dio (cc. CXXXV*rv*).

[10] Secondo Hans von Hentig (*Vom Ursprung der Henkersmahlzeit* cit., p. 99) questo prova che nel rito tedesco dell'esecuzione capitale sopravvivono tradizioni di un rito germanico di sacrificio umano.

[11] Il crocifisso aveva su una faccia la crocefissione e sull'altra la Madonna col Bambino e ai lati figure di santi: una riproduzione in C. J. KAUFFMAN, *Tamers of Death* cit., p. 169.

[12] Cosí si legge in un'ordinanza criminale del 1717 (R. VAN DÜLMEN, *Theater des Schreckens* cit., p. 90).

[13] Seguo la traduzione di EMIDIO CAMPI, *Protestantesimo nei secoli. Fonti e documenti*, I. *Cinquecento e Seicento*, Claudiana, Torino 1991, p. 25.

[14] MARTIN LUTERO, *Scritti politici*, a cura di Giuseppina Panzieri Saija, introduzione di Luigi Firpo, Utet, Torino 1949, p. 412.

[15] *Ibid.*, pp. 408-9.

[16] Cfr. CESARE PAOLI, *«Manigoldo»*, in «Archivio storico italiano», vol. XXVIII (1901), n. 224, pp. 300-6. Qui Paoli arricchisce con fonti documentali il profilo linguistico del termine «manigoldo» fornito da Giulio Rezasco nel suo *Dizionario del linguaggio italiano storico e amministrativo*, Le Monnier, Firenze 1881.

[17] *Memoria de' giustiziati in Firenze* (BNCFi, ms Magl. XXV, 159, cc. 6*r*-7*v*).

[18] TOMMASO GARZONI, *Piazza universale di tutte le professioni del mondo* (1585), a cura di Giovan Battista Bronzini, Olschki, Firenze 1996, pp. 919-20. Il passo è citato con molti altri nel libro di GIANCARLO BARONTI, *La morte in piazza. Opacità della giustizia, ambiguità del boia e trasparenza del patibolo in età moderna*, Argo, Lecce 2000, pp. 111-42.

[19] G. B. GARGIARIA, *Conforto de gli afflitti* cit., pp. 136-37.

[20] MARTIN LUTERO, *Sull'autorità secolare*, in ID., *Scritti politici* cit., pp. 409 e *Se anche le genti di guerra possono giungere alla beatitudine*, *ibid*., p. 533. I passi delle frasi di Lutero inseriti negli ordinamenti delle chiese evangeliche (cfr. *Die evangelische Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, a cura di Emil Sehling, vol. XI, Tübingen 1961, pp. 131, 222) sono sottolineati da PETER SCHUSTER, *Le rituel de la peine capitale*, in J. CHIFFOLEAU, C. GAUVARD e A. ZORZI (a cura di), *Pratiques sociales et politiques judiciaires* cit., p. 706.

[21] Cfr. WOLFGANG STÜRMER, *Peccatum und Potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*, Thorbecke, Sigmaringen 1987.

[22] JACOB DÖPLER, *Theatrum poenarum, suppliciorum et executionum criminalium, oder Schau-Platz derer Leibes und Lebens-Straffen…*, In Verlegung des Autoris. Druckts Ludwig Heinrich

Schönermarck, Hof-Buchdrucker daselbst. Sondershausen 1693, vol. I, p. 457. Il passo è citato anche da HANS VON HENTIG, *Vom Ursprung des Henkermahlszeit*, Mohr, Tubingen 1958, pp. 112-13.

[23] «Non c'è mezzo migliore nella società per mantenere saldo o riannodare il vincolo della colleganza generale»: cosí si legge nella premessa alla seconda parte dell'opera, dedicata alla pena capitale («Kein besser und kräfftiger Mittel in bürgerlicher Gesellschaft […] durch welches das allgemeine Freundschaffts-Band könne erhalten oder wieder zusammen geknüpffet werden»: J. DÖPLER, *Theatrum poenarum* cit., vol. II, c. 2*v*).

[24] Cfr. JOEL F. HARRINGTON, *The Faithful Executioner. Life and Death, Honour and Shame in the Turbulent Sixteenth Century*, The Bodley Head, London 2013, pp. 169-84. Debbo a Giuseppe Marcocci la conoscenza di questo libro, uscito mentre il presente lavoro era in bozze.

[25] Queste frasi del manuale di istruzioni cristiane di Thomas Stieber (1574) sono riportate da P. SCHUSTER, *Le rituel de la peine capitale* cit., pp. 707-8.

[26] GIOVANNI CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, trad. it. a cura di Giorgio Tourn, Utet, Torino 1983, pp. 1138-39 (il passo paolino è *Ef* 1,4).

[27] *Ibid.*, pp. 1738-39 sgg.

[28] Per esempio, venne consentito al boia di accostarsi alla comunione (cfr. R. J. EVANS, *Rituals of Retribution* cit., p. 58).

[29] GIOVANNI FONTANA, *La santità e la pietà trionfante. Parte prima: in cui s'espongono le vite in compendio d'alcuni santi et huomini piamente vissuti in ogni stato, posto, impiego, mestiero etc., coll'istruzione per vivere bene in essi*, in Venezia presso Andrea Poletti 1716, p. 492.

[30] Cfr. A. ADEMOLLO, *Le annotazioni di Mastro Titta* cit., p. 42.

[31] Su queste realtà evocate dal saggio di J. BOSSY, *Peace in the Post-Reformation* cit., cfr. la pionieristica ricerca di OSVALDO RAGGIO, *Faide e parentele. Lo stato genovese visto dalla Fontanabuona*, Einaudi, Torino 1990. Sulle fonti giudiziarie senesi è basata la ricerca di OSCAR DI SIMPLICIO, *Peccato penitenza perdono, Siena 1575-1800*, Franco Angeli, Milano 1994. E cfr. ora OTTAVIA NICCOLI, *Perdonare. Idee, pratiche e rituali in Italia tra Cinque e Seicento*, Laterza, Roma-Bari 2007.

[32] Fondamentale il *Thesaurus Consiliorum et decisionum* di Georg Dedekenn, pubblicato a Jena nel 1671, su cui cfr. B. T. G. MAYES, *Counsel and Conscience* cit., pp. 30-31.

[33] Un quadro complessivo della realtà tedesca all'inizio dell'età moderna è offerto da R. J. EVANS, *Rituals of Retribution* cit., cap. I, «Theatres of Retribution», pp. 27-64.

[34] Nelle città di Francoforte e di Mecheln il numero dei giustiziati dal 1401 al 1500 e dal 1501 al 1700 è piú del doppio rispetto a quelli del secolo precedente e del secolo successivo (cfr. H. VON HENTIG, *Vom Ursprung des Henkermahlszeit* cit., p. 219).

[35] Cfr. BERNARD VOGLER, *Attitudes devant la mort et cérémonies funèbres dans les églises protestantes rhénanes vers 1600*, in «Archives des sciences sociales des Religions», vol. XXXIX (1975), n. 39, pp. 139-46.

[36] Cfr. gli episodi raccolti da M. BÉE, *Le spectacle de l'exécution dans la France d'Ancien Régime* cit., pp. 843-62.

[37] *Theatrum mortis humanae tripartitum*, durch Joannem Weichardum Valvasor, gedruckt zu Lanbach, zu finden bey Johannem Baptista Mayr, Salzburg 1682. Su Valvasor (1641-1693) cfr. MARIA BIDOVEC, *Johann Weichard Valvasor: polimata nonché avvincente narratore nella Carniola del Seicento*, in «eSamizdat», vol. II (2004), n. 3, pp. 77-83 (www.esamizdat.it/bidovec_art_eS_2004_(II)_3.pdf).

[38] La citazione, tratta dall'opera *L'homme criminel* di Senault edita nel 1644, è ripresa dalla fondamentale opera di JEAN DELUMEAU, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo* [1983], trad. it. di Nicodemo Gruber, il Mulino, Bologna 1987, p. 526.

[39] Nei soli Paesi Bassi se ne contarono circa 482 (cfr. UNIVERSITÉ DE GAND, *Bibliographie des martyrologes protestants néerlandais*, Martin Nijhoff, La Haye 1890, p. XIII).

[40] Cfr. DAVID NICHOLLS, *Theatre of Martyrdom in the French Reformation*, in «Past and Present», vol. CXXI (1988), n. 1, pp. 49-73.

[41] Cfr. MICHEL VOVELLE, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Gallimard, Paris 1983, p. 209.

[42] Cfr. P. SPIERENBURG, *The Spectacle of Suffering* cit., p. 53.

[43] L'acuta ricerca di REBECCA LEMON, *Treason by Words. Literature, Law, and Rebellion in Shakespeare's England*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 2006, ne mette in evidenza gli echi nel *Macbeth.*

[44] Cfr. *ibid.*, p. 88.

Capitolo trentaduesimo
La stampa e le storie di patibolo: modelli a confronto

Quella inaugurata con la diffusione della stampa fu l'età dell'informazione. È dunque sul terreno dell'informazione a mezzo stampa che può essere fatta una verifica delle analogie e delle differenze fra i rituali delle compagnie di giustizia italiane e quelli in uso in altre culture europee. Ci siamo aggirati finora quasi soltanto nel mondo notturno dove avveniva il conforto dei condannati. I loro nomi, le loro storie sono affiorati attraverso la letteratura delle istruzioni per i confratelli delle misericordie: ma non possiamo dimenticare che quei nomi e quelle storie erano materia di vivissima curiosità nel mondo esterno. La folla che si accalcava all'ingresso della cappella per assistere all'arrivo del «paziente» e si preparava la mattina seguente ai primi posti nella piazza del patibolo aveva fame di dettagli sui candidati alla forca, sui loro delitti e sul modo in cui avevano vissuto gli ultimi momenti della loro esistenza. Le autorità politiche e religiose favorivano e stimolavano quella curiosità e si ripromettevano dalla pubblicità della pena una disciplina efficace fatta di terrore e di pietà. Ma accanto a editti e incentivi per l'afflusso delle folle sulla piazza ci fu un fioccare di divieti e di minacce per impedire alla gente di violare il segreto delle ultime notti dei condannati. Basta a mostrare le dimensioni del fenomeno un semplice campione delle «gride» emanate a questo proposito dal governo pontificio di Bologna. La scena che vi si trova descritta è sempre la stessa: quella dell'«abuso introdotto di metter genti nella conforteria, et altri luoghi dove si hanno da confortare quelli meschini, che per loro demeriti sono condannati alla morte» [1].

Non valsero le minacce di severissime pene del bando emesso dal vicelegato Anselmo Dandino il 17 febbraio 1588, reiterate puntualmente in altro bando del 10 marzo 1638 del cardinal legato Sacchetti se ancora il 16 aprile 1652 un solenne bando del cardinal legato Pierluigi Carafa avvertiva

che non si dovesse far entrare chicchessia «di che grado, stato, o conditione si sia» nelle stanze della conforteria «per andare a udire, et vedere confortare li condennati». E con parole quasi identiche il divieto fu ripetuto dal successivo legato cardinal Girolamo Lomellino il 22 aprile 1653. Quello della «frequenza grande del popolo, che concorre dentro la cappella, e stanze nella quale [!] si confortano li detti condannati» era un fenomeno che causava «pregiuditio de' poveri condannati», a detta dell'ennesimo e non ultimo bando del 18 settembre 1665: pertanto si minacciava ai contravventori la pena di cento scudi d'oro e di tre tratti di corda o altra pena ad arbitrio di sua Eminenza.

Questi divieti e quelli dei capitoli delle confraternite che imponevano segretezza ai loro membri attestano quanto fosse forte e diffusa la curiosità intorno ai casi del patibolo. Fu questo a creare un mercato promettente per l'informazione a mezzo stampa: anche perché vi si vide un mezzo per amplificare e rendere durevole l'effetto di per sé momentaneo e limitato del rito pubblico della morte sul patibolo. Fu cosí che nella tradizione delle stampe popolari si affacciò il genere dei «lamenti di condannati». Nel caso di quello toscano della Signora Prudenza si incontra la presenza della compagnia fiorentina dei Neri e la voce narrante della condannata testimonia l'atteggiamento di accettazione della sentenza con parole che mostrano l'identità tra peccato e delitto e tra pena e penitenza:

> Ero tra tutte l'altre una Fenice:
> Hor sono un animal posto al macello,
> Per quel peccato mio che dir non lice.
>
> E, rivolta alla corte di giustizia:
> Ecco il mio corpo pronto e preparato
> A sopportar la vera penitenza,
> Secondo l'error mio e 'l mio peccato [2].

Di quel flusso di lamenti poetici intorno a storie tragiche e romanzesche di delitti e di pene fece parte la composizione del napoletano Giovanni della Carriola sulla *Morte di Marzia Basile*, stampata a Napoli nei giorni dell'esecuzione capitale della protagonista, che ebbe luogo nel maggio del 1603, e poi piú volte ristampata (fig. 6) [3]. Era una storia di amore e di morte

dominata dal personaggio di Marzia, una giovane donna di venti anni e di straordinaria bellezza che aveva organizzato l'omicidio del marito Domizio da lei tradito in accordo con l'amante Narciso. La vicenda aveva coinvolto il tribunale criminale della Vicaria e il Sant'Uffizio. La donna aveva accusato degli innocenti durante la tortura e di questo fece la sua «escolpatione» finale [4]. Il rituale della sua esecuzione si era svolto lungo un percorso cittadino gremito, in mezzo a una grande folla, in un tardo pomeriggio che si prolungò fino alla notte, al lume di torce, tra le lacrime della condannata e quelle degli spettatori. Il poeta nel raccontarne la storia si soffermò sulla parte avuta dai Bianchi nella fase conclusiva: descrisse il loro ingresso nella cella di Marzia con versi che dicono come l'apparizione dei confratelli significasse per i carcerati l'annunzio della morte che li attendeva:

Vide un giorno poi entrar li Bianchi,
Ohimè, diss'ella, e cadde sbalordita
Gli spiriti vital vennero manchi,
Fuor di se stessa attonita, smarrita.
Lettor mio saggio, certamente credi,
Cade trema, suda, e non si regge in piedi.

Ecco come si racconta quali fossero gli argomenti dei confortatori:

Dissero i confrati: O figlia mia,
sta' allegramente, e non ti sbigottire.
A Gesú Cristo figlio di Maria,
Umilmente ti voglio inchinare,
Renditi in colpa d'ogni pena ria,
pregalo che ti voglia perdonare,
Se morte pigli per li tuoi peccati,
A godere andrai con li beati [5].

Figura 6.

Giovanni della Carriola, frontespizio dell'opuscolo *Morte di Marzia Basile*, Napoli 1603.

MORTE

DI MARZIA BASILE

NAPOLITANA

La quale fu decollata per la crudel morte data al suo marito per causa dell' amante,
E la morte della sua serva, e di uno Sbirro, che come complici del delitto furon impiccati.

IN NAPOLI

Di questa letteratura che ancora aspetta chi ne faccia un censimento adeguato [6] sono numerosi gli esemplari nati nella Bologna di quegli inizi del Seicento. Qui c'era stata almeno un'occasione in cui, come abbiamo visto, un membro della solenne e titolata Scuola di conforteria bolognese aveva scritto un intero libro, pieno di dettagli sul caso degli «eretici iconomiasti», i responsabili dell'offesa alle immagini sacre che allora popolavano piazze e portici della città. L'esecuzione aveva appena avuto luogo il 28 novembre 1623 quando il canonico e conte Rodolfo Campeggi, membro della conforteria, compose e pubblicò un intero libro sulla vicenda: lo scrisse in italiano, destinandolo evidentemente a tutti coloro che sapevano leggere. Era un modo per seminare sentimenti di esecrazione per le gesta degli eretici. Ma era anche la risposta a una curiosità diffusa che un'editoria di tipo giornalistico cercava allora di alimentare e sfruttare. La stampa di opuscoli e fogli volanti era allora molto diffusa a Bologna: vi doveva lasciare un segno profondo l'opera di un autore - editore di grande e duratura popolarità, Giulio Cesare Croce. Ora, quasi insieme al libro di Campeggi e probabilmente subito prima vide la luce un opuscolo dal titolo «strillato» pieno di offerte clamorose su quel «maraviglioso et horribil

caso» [7]. Vi si incontrano a ogni passo parole di esecrazione per le pratiche e le dottrine di quegli eretici: tra le aberrazioni da loro confessate in processo si sottolinea la loro convinzione «che il mondo fosse fatto a caso, che l'huomo nascesse di corruttione, come i vermi della terra». E la sentenza vi appare come la giusta punizione di delitti mostruosi. La presenza dei confortatori è solo un dettaglio della scena complessiva:

> La Compagnia della morte dopo haver recitato il «De Profundis» per l'anima loro si partí cantando il «Te Deum laudamus» mentre i corpi spogliati dal boia venivano buttati sul rogo.

Sull'opuscolo si legge l'imprimatur congiunto dell'arcivescovo e dell'inquisitore di Bologna: era il primo caso di una pubblicazione su di un caso di eresia e la cautela dovette essere adeguata alle forti riserve che l'età della Controriforma nutriva nei confronti delle stampe in volgare. Anche in prosieguo di tempo le relazioni edite sull'esecuzione di sentenze contro i condannati dal tribunale dell'Inquisizione ebbero caratteri propri e vennero controllate o addirittura redatte in proprio da membri del tribunale della fede, come vedremo. Ma il controllo sulle stampe destinate a larga diffusione popolare fu sempre molto attento da parte delle autorità ecclesiastiche. L'autorizzazione formale sui frontespizi degli opuscoli se non figura a stampa vi è apposta manoscritta con la formula «publicetur» firmata dall'inquisitore o dal suo notaio [8]. E anche al di fuori dello Stato Pontificio le stampe recarono regolarmente l'indicazione della licenza dei superiori.

L'industria tipografica aveva dato il via a un settore nuovo della cultura, quello fatto di storie romanzesche, con personaggi fuori del comune, grandi amori e grandi tragedie. Vi si cimentavano mestieranti della penna alle prime armi, pronti a gettarsi su quelle storie di delitti e di delinquenti che appassionavano i lettori: era cosí che nasceva e si sviluppava grazie alla stampa quella che doveva diventare la cultura popolare, individuabile fin dai caratteri tipografici e dai moduli narrativi [9]. Alla domanda di storie a forti colori che nasceva sulla piazza del patibolo si rispose con una letteratura di cantari e di fogli volanti che in piazza veniva venduta e recitata dai cantambanchi. Erano storie dove fatti realmente accaduti e invenzioni romanzesche si incontravano e si sovrapponevano, richiamando

l'attenzione con l'annuncio strillato in copertina del meraviglioso e dell'orribile, del miracolo e della crudeltà. Tra le grazie della Madonna figurava sempre il miracolo della salvezza di qualche condannato: come avviene nella storia di un giovane innominato al quale si spezzò la corda durante l'impiccagione [10]. Furono narrazioni spesso inventate di sana pianta quelle che conobbero un ininterrotto successo di stampe tra il Seicento e il Settecento e si depositarono stabilmente nella memoria orale fino al tardo Ottocento: tanto durò ad esempio la fortuna documentata dell'opuscolo sulla «diabolica rissoluzione» della «sventurata Isabella», l'immaginaria fanciulla maltese di cui si raccontava l'orribile delitto di un assassinio dei genitori e il finale «giusto e severo castigo» [11]. Ma cosa ne fu del diaframma della segretezza che proibiva ai confratelli la rivelazione dei segreti d'ufficio e sbarrava loro la porta di quella letteratura per il popolo? I casi reali che passavano attraverso le conforterie attiravano sicuramente una grande curiosità e i membri delle confraternite erano coloro che raccoglievano professionalmente le confidenze e le informazioni sui delitti dei delinquenti e i modi in cui si preparavano a morire. E tuttavia dopo il caso del nobile canonico Campeggi scarseggiano nomi di confratelli tra quelli degli autori di questa letteratura. Ci fu una qualche circolazione esterna alla conforteria di materiali interni, come le *Notti malinconiche*, il trattato di casuistica del gesuita Manara o gli scritti dell'abate Carlo Antonio Macchiavelli sui dubbi proposti in conforteria [12]. Ma l'attenzione dell'abate al mondo dell'editoria si rivela anche nella raccolta di testi d'ogni genere di cui arricchí la biblioteca della conforteria. Ed è qui che troviamo una delle piú nutrite raccolte di relazioni a stampa su sentenze ed esecuzioni capitali che conosciamo. Il titolo piú frequente di questa raccolta è proprio quello di «relazione»: e in almeno un caso troviamo una data e una firma collettiva: «Dal nostro oratorio di Santa Maria della Misericordia e San Rocco di Pavia li 21 marzo 1741» [13]. Il testo appare redatto in forma di lettera di convocazione dei confratelli e quella di cui si riferisce qui è la sentenza di morte che doveva essere eseguita a Pavia il 23 marzo. La differenza tra le date mostra che ci troviamo in presenza di un caso in cui qualcuno dall'interno della Confraternita ha redatto e dato alle stampe una informazione su di una esecuzione che ancora non era stata effettuata. Ma intanto l'opuscolo offriva al lettore una terrificante esposizione dei delitti e una ancor piú terrificante descrizione delle punizioni: i delinquenti

dovevano essere «tirati a coda di cavallo, e condotti al luogo del supplizio, ed ivi arruotati e scannati, ed in seguito pure rotte le ossa delle braccia e gambe rimanere esposti in alto sovra le ruote intreciate li di loro cadaveri per tutto il giorno, e di poi recise ad essi le teste, quelle debbano essere trasportate, ed esposte nella strada pubblica, piú vicino al luogo del commesso delitto».

Ecco dunque un caso in cui il velo che copriva il segreto delle conforterie si lacera all'improvviso: la finzione di una lettera di convocazione celava la realtà del disvelamento. Il testo redatto da un membro della confraternita in forma di lettera d'invito a uso interno usciva a stampa pronto per essere venduto in piazza. Non fu un episodio isolato, al contrario. Basta leggere le eleganti lettere di convocazione stampate nel corso del Settecento a cura della «nobilissima confraternita» milanese (fig. 7) per conoscere i dettagli dei delitti commessi da coloro alla cui esecuzione erano invitati i confratelli: quegli inviti erano ornati da incisioni di pregevole fattura che replicavano con molte varianti la stessa scena (quella della decollazione del santo protettore). Quanto fosse ampia la loro circolazione è difficile dire: di fatto gli esemplari sopravvissuti si trovano anche in raccolte private oltre che nel fondo archivistico della confraternita [14].

Figura 7.

Il boia consegna la testa di san Giovanni Battista, incisione, Confraternita di San Giovanni Decollato di Milano, XVIII secolo.

Sicuramente pubbliche erano quelle che venivano intanto stampate a Bologna dalla Scuola di conforteria, per essere affisse in piazza e dove si leggevano informazioni come questa:

> Questa matina s'impicca Antonio Varnesi figlio del q. Lorenzo dal Commune d'Anzola per la rapina dal medemo commessa sotto nome di Corte in compagnia d'altri la notte della viglilia di Natale prossimo passato nel Commune di S. Bartolo delle Budrie in casa d'Andrea Serra con rottura, et anche per altri furti qualificati. Questo dí 26 aprile 1692 [15].

Ma quella degli avvisi e delle informazioni d'ufficio appartenne al genere delle stampe prodotte dal funzionamento dell'istituzione: a fianco delle quali nacquero e si diffusero gli esemplari di quella letteratura di «relazioni» dove realtà e fantasia gareggiavano nell'abbondanza di notizie strane e di particolari terrificanti. Qui si offriva ai lettori lo scenario di un mondo senza confini, insieme familiare e remoto, dove i nomi di località italiane si mescolavano a quelli di paesi lontani, come la Germania e l'Ungheria, e i delitti piú efferati si intrecciavano con storie di magie diaboliche e di miracoli strepitosi. Vi dominavano il sangue, la morte e il diavolo. La storia di quel Pietro Nolo che in Abruzzo aveva «squartato un suo figliuolo, sotterato [!] un prete vivo e commesso molti omicidii» veniva pubblicata pochi anni prima del «Distinto ragguaglio del tremendo, e spaventevole spettacolo di giustizia fatto in Baviera li 11 febbraio del 1732 di sei scelerati stregoni li quali hanno fatto morire con loro fature, ed incanti piú di 600 persone, tra' quali circa 400 fanciulli, cui gli hanno succiato il sangue. E s'intendono altri assassinamenti, e tradimenti» [16].

«Tremare e inorridire»: questo prometteva ai lettori la relazione di una pubblica esecuzione avvenuta a Livorno nel 1745 [17]: dove però si spiegava anche quanti succhi utili di pedagogia morale e di educazione religiosa si potessero ricavare dalla lettura dei casi esposti; che erano dichiarati cosí in apertura:

> Misero, chi mal oprando si confida, che ognor star debba il malefizio occulto, perché quando Sua Divina Maestà ha lasciato con pazienza correre molto tempo li peccati, usando misericordia verso il peccatore aspettando che venghi a penitenza, poscia gli manda qualche tribulazione, per mezzo della quale si ravegga de' suoi falli, ed errori, e

> ricorri al vero Dio per aiuto, dimandandogli misericordia de' peccati commessi, acciocché in uno stesso tempo riceva li rimedi corporali, ed anco la salute spirituale dell'anima. Ma se ancora il peccatore resta duro, ed ostinato, come un altro Faraone, ignorantemente si tira adosso qualche grave flagello, il quale serve poi a lui per gastigo, e punizione, ed agli altri per esempio, ed avviso, siccome ora intenderete.

Notevole un ultimo discorso del condannato tutto intessuto di lodi del rito religioso del patibolo: a lui si fa dire che aveva assistito a tante esecuzioni dove aveva potuto ascoltare gli avvisi salutari di «tanti reverendi religiosi, che cercavano di salvar le nostr'anime». Ma purtroppo non ne aveva tenuto conto e ora chiedeva agli astanti di imparare dalla sua fine a rispettare le leggi umane e divine. L'intento di predica moraleggiante di questi testi garantiva loro l'autorizzazione per la stampa nonostante l'anonimato dietro cui restavano nascosti gli estensori. Di fatto questa letteratura era solo in apparenza piú libera di quella ufficiale prodotta da magistrature statali o religiose, come le sentenze edite dal governo veneziano o le «distinte relazioni» del Sant'Uffizio su casi di condannati dall'Inquisizione. Di queste ultime si conoscono diversi esemplari editi e messi in vendita con tanto di permesso dei superiori nel corso del Settecento. L'apertura del Sant'Uffizio al mondo della stampa era strumentale: se ne voleva sfruttare l'efficacia apologetica per divulgare tra i lettori il carattere esecrabile dei delitti contro la fede e i sacramenti e per presentarsi come il custode attento, capace di vigilare «con occhi d'Argo» contro la minaccia di attentati alla fede cattolica. A tale scopo le narrazioni promettono fin dal frontespizio una «esatta notizia» dei delitti, del processo e «di tutte le cerimonie seguite in tale occasione», inclusa la partecipazione della compagnia di giustizia. È questo che si garantisce agli acquirenti della relazione della condanna di Paolo Antonio Galles, un giovane calabrese, condannato per aver rubato nel 1706 nella chiesa romana di Santa Maria in Trastevere la pisside con le ostie consacrate e gli olii sacri [18]. Vi si racconta come il colpevole, carcerato e processato, venisse scomunicato in una cerimonia pubblica davanti a San Pietro il 27 aprile 1708, «dichiarato indegno d'ogni pietà» e lasciato al tribunale del governatore perché lo ammazzasse, sia pure con la solita ipocrisia dell'invito a «mitigare il rigore della pena dovutagli». In qualche caso le relazioni dell'Inquisizione contengono anche la descrizione dell'opera svolta dall'arciconfraternita

romana di San Giovanni Decollato: tale è quello relativo alla vicenda di Domenico Spallaccini, figlio di un «bigonzaro e tinozzaro» di Orvieto, condannato dal Sant'Uffizio con una durissima sentenza a essere impiccato e bruciato. Il delitto che aveva commesso consisteva nell'aver celebrato messa a Roma e a Loreto senza essere sacerdote. Sembra che il condannato restasse «sbigottito» dalla sentenza perché, «non conoscendo l'enormità del suo esecrando delitto, aspettava minor pena». Ma la gravità del reato era tale, secondo la relazione, che il papa stesso aveva emanato quella sentenza. All'esecuzione avvenuta il giorno dopo in Campo de' Fiori furono presenti i confratelli della compagnia romana perché lo Spallaccini si era dichiarato dolente e pentito. I confratelli ne raccolsero accuratamente le ceneri e le trasferirono nottetempo alla sepoltura dei condannati nel chiostro della loro sede. Ma ogni segno di perdono e di remissione fu assente dal rito: la lugubre processione notturna per la sepoltura con paramenti neri e due grandi torce nere «rendeva terrore» a tutto il popolo accorso anche per la presenza di «numerosa sbirraglia». Non perdono ma vendetta: e a vendicarsi, secondo la relazione, era stata addirittura quella Madonna che figurava solitamente come la mediatrice misericordiosa dei peccatori davanti a Dio. Ma questa volta non perdonava: le era stato profanato il tempio romano della Madonna e il santuario di Loreto. Per questo «la stessa Santissima Vergine fece le sue giuste vendette» [19].

La stampa di queste relazioni obbediva alla stessa logica della ritualità solenne e pubblica delle condanne: quella dell'esempio terrorizzante. «Servino d'esempio, e di terrore agli altri»; e la relazione si stampava «acciò il pubblico ne abbia di questo fatto colla presente relazione una piena notizia» [20]: cosí si legge in un diffuso racconto del caso di un gruppo di «ateisti» di Velletri. Erano colpevoli di aver condiviso e diffuso idee di radicale rifiuto della religione come impostura e strumento di dominio; avevano fatto propria la dottrina arciereticale di quel celebre e fantomatico «libro dei tre impostori», Mosé, Cristo e Maometto, che proprio allora stava trovando forma e cominciava a circolare fuori d'Italia [21]. Qui il tono delle relazioni è quello ufficiale e lo scopo è quello di far avvertire la presenza di quel potere sacro capace di punire severamente ogni trasgressione contro persone, cose e dottrine della Chiesa.

Ma nessun'altra pubblicazione dell'Inquisizione raggiunse il livello di una sontuosa stampa elaborata dal canonico palermitano Antonino

Mongitore a gloria dell'opera dell'Inquisizione di Sicilia (tav. 18). In un volume di grande formato il canonico espose dettagliatamente la grandiosa scenografia del rogo che a Palermo il 6 aprile 1724 ridusse in cenere due viventi esseri umani, suor Geltruda e il cinquantottenne Ignazio Barberi, colpevoli di un complesso di convinzioni e di attese che furono catalogate come «eresia molinista». L'esposizione del processo e della preparazione dell'«auto da fé» con la descrizione dei casi di quanti abiurarono in quella occasione e tornarono all'obbedienza alla Chiesa culmina nella descrizione del rito pubblico che portò i «riconciliati» e i due condannati sulla piazza dove era stato allestito il grande teatro. Il lettore dell'opera di Mongitore può vederne tutti i dettagli e ammirare l'ordine dei palchi eretti tutt'intorno al recinto sacro dove le autorità e i confratelli dell'Assunta in bianchi sai e cappucci accompagnarono fino all'ultimo i due candidati al rogo (tav. 18). E può farlo perché qui, scrisse Antonino Mongitore «alla penna sottentri la scultura, che porti sotto l'occhio delineato e lo steccato e quanto entro di esso e fuori si vide»: qui difatti il lettore si trova davanti a una grande e dettagliata immagine della piazza e del teatro dell'esecuzione, incisa con grande cura e con tanto di didascalie. Secondo l'autore questa doveva essere una «rappresentazione lieta insieme, e lagrimevole: lieta per l'ammirabil Trionfo della Santa Fede riportato degli eretici suoi nemici: lagrimevole per la perdita de' due ostinati»[22].

Tutta questa letteratura italiana spicca con caratteri propri nel quadro delle «storie tragiche» allora diffuse nella produzione letteraria europea. E il tratto piú evidente è la speciale presenza di confraternite e di tribunali ecclesiastici tra le istituzioni che ne organizzavano e diffondevano i testi. Questo si rifletteva nel ricorso a legittimazioni e sanzioni religiose e nella tendenza all'indistinzione tra delitto e peccato[23]. Quanto alla maniera di descrivere le figure dei protagonisti di queste storie da patibolo ci fu un frequente scambio delle parti tra la figura del peccatore pentito e perdonato e quella dell'assassino e del ladrone: da un lato la letteratura «nera» della descrizione dei delitti, dall'altro quella «bianca» delle morti devote sul patibolo. Le storie di orribili delitti e di grandi delinquenti raccontavano vite romanzesche, mentre la letteratura devota offriva alla pia meditazione e alle preghiere dei fedeli figure di «anime giustiziate» dai tratti evanescenti. Vi si celebrava la funzione mediatrice dei sacramenti e della Chiesa nel salvare le anime: il peccato era perdonato, tutto il resto restava avvolto da

silenzio e tenebre. Realismo e devozione si divaricavano. Eppure la loro radice era la stessa: la realtà dei delitti e i particolari terrificanti della condanna venivano divulgati da scritture nate ai margini del patibolo, nei dintorni delle confraternite della Misericordia o per mano di loro membri. Come si conciliava la celebrazione delle sante morti dei condannati con la diffusione di storie terrificanti di vite criminali che trovavano sul patibolo la giusta conclusione? Evidentemente la funzione di salvezza delle anime aveva trovato pieno accordo con la legittimazione del potere di uccidere i delinquenti. Il pubblico dei lettori di storie di delitti e quello degli spettatori delle esecuzioni era doppiamente rassicurato dall'eliminazione di pericolosi delinquenti e dalla loro trasformazione in anime inoffensive per le quali si poteva anche brontolare frettolosamente qualche preghiera.

La letteratura di patibolo allora diffusa in altri paesi europei offre molti spunti per un confronto. Dalla radice religiosa della Riforma protestante si svilupparono tra Seicento e Settecento movimenti di ritorno all'ispirazione delle origini: e fu nel contesto di questi movimenti che si sviluppò una speciale attenzione al problema della salvezza delle anime dei condannati al patibolo. In Inghilterra furono i movimenti piú critici nei confronti della chiesa alta, dai puritani ai quaccheri, che dimostrarono una speciale sensibilità nei confronti della questione. Il tema del perdono evangelico vi si fece strada nel contesto della dottrina predestinataria dei puritani: secondo William Perkins la legge del perdono era la norma fondamentale di chi voleva essere cristiano: a suo avviso non doveva pronunziare il *Pater noster* chi non aveva prima perdonato il proprio fratello. Ma riconciliarsi col prossimo non era la condizione per essere perdonati da Dio: al contrario. Era il segno che si era già stati perdonati e predestinati alla salvezza [24]. Da ciò la resistenza dei semplici fedeli a pronunziare quella frase finale del Pater: per chi non riusciva a fare pace col vicino quella frase era l'annuncio della propria dannazione [25]. Cosí la ricerca di una pacificazione con coloro che venivano mandati a morte dalla legge divenne urgente anche nel mondo protestante.

Nel rituale inglese dell'esecuzione capitale un posto speciale toccò all'ultimo discorso che il condannato doveva recitare dal patibolo. All'origine del rito c'era ancora la tradizione medievale della confessione pubblica, come forma alternativa rispetto al sacramento religioso della

penitenza segreta. Quell'antica pratica rituale aveva assunto una nuova e importante funzione nell'età di Enrico VIII quando l'affermazione della supremazia del sovrano sulla Chiesa d'Inghilterra si era tradotta in una durissima repressione di ogni dissenso: allora una lunga serie di condannati avevano recitato dal patibolo formule sempre uguali dove si riconosceva la giustezza della sentenza e si ammetteva la colpa di tradimento di cui erano imputati. Chi ha ripercorso questa storia nell'età dei processi staliniani vi ha trovato materia di riflessione [26]. E in tempi successivi tutta questa materia è stata riconsiderata alla luce del fenomeno del martirio dei musulmani radicali che si fanno esplodere in mezzo ai nemici [27]. Una stessa lacerazione culturale si manifestò quando le folle protestanti ironizzavano sui cattolici che salivano sul patibolo borbottando «popish prayers» ma erano pronte a credere che i loro martiri in terra cattolica fossero benedetti dall'apparizione dello Spirito Santo in forma di colomba [28]. Nella conduzione dei processi si registrò allora l'esito avvelenato della tradizione del «crimen lesae maiestatis» nella sua versione estrema, quella elaborata dall'Inquisizione ecclesiastica medievale che aveva introdotto la possibilità di processare non solo per atti e parole ma anche per intenzioni inespresse, rimaste allo stato puramente mentale. Cosí, processati sulla base di semplici sospetti, i condannati avevano dovuto recitare pubblicamente formule in cui ammettevano di avere nutrito intenzioni di tradire il sovrano. Quell'atto ritualizzato dell'ultimo discorso dal patibolo era divenuto cosí un momento spettacolare fondamentale del rito della giustizia, destinato a confermare le folle presenti nella fiducia nella giustizia e nel buon operato del potere. Rimaneva solo la possibilità di scommettere su come quelle parole sarebbero state pronunciate, se il condannato sarebbe andato incontro alla morte con coraggio o se invece avrebbe mostrato debolezza e viltà. E ci si aspettava in piú la narrazione delle gesta criminose e delle vite di esemplari di un'umanità maledetta, che avevano meritato di morire in modo infame per le loro gesta. Cosí intorno alle ultime parole dei condannati fiorí una letteratura impegnata a cucinare storie di delitti e di violenze per gli appetiti di lettori popolari.

Una speciale fioritura della letteratura sul patibolo si ebbe nel Settecento col movimento di risveglio religioso animato dal pastore John Wesley, che dedicò una speciale cura alla visita delle carceri e all'animazione religiosa dei prigionieri. Era l'epoca in cui la durezza estrema del cosiddetto «codice

nero» del 1723 (*Black Act*) portava a morte una quantità straordinaria di gente povera, sradicata, fatta oggetto di punizioni durissime per ogni minimo furto[29]. Quella legge – ha scritto E. P. Thompson – «metteva un potere senza precedenti nelle mani di uomini che non avevano da tutelare interessi generali ma un interesse personale, immediato»[30]. Tra le sue numerosissime vittime ci fu un ladro diciottenne, John Wilkes, mandato al patibolo nel 1773 per aver forzato un'abitazione e per aver derubato un passante di un orologio e di qualche soldo. Un pastore, John Fletcher, pubblicò dopo la sua morte l'esortazione che gli aveva rivolto ad affidarsi alla misericordia di Dio – un Dio che vuole perdonare tutti i peccati[31] – e la storia della conversione del giovane e della morte devota che aveva fatto; vi aggiunse una preghiera in versi da recitare da parte dei condannati, che cominciava cosí: «Io confesso che la mia punizione è giusta». Altre storie di questo genere furono raccontate da una letteratura devota che esaltava l'ampiezza della misericordia divina: «Dio vuole che ognuno sia salvo», questo il tema della predica che John Wesley tenne ai prigionieri del carcere di Bristol nel 1739; e Charles Wesley raccontò come avesse pregato insieme a nove condannati nella notte prima dell'esecuzione e avesse cantato con loro un inno al Salvatore accompagnandoli poi al mattino fino al patibolo: erano sereni, confortati («full of comfort»), «assolutamente persuasi che Cristo era morto per loro e li attendeva per accoglierli in Paradiso»[32].

Nella letteratura inglese del patibolo storie come queste si intrecciarono con una straordinaria fioritura di narrazioni romanzesche a forti tinte. Se i devoti del movimento religioso di risveglio evangelico raccontavano episodi edificanti, una nutrita produzione editoriale puntò invece in direzione di storie di vite e di morti violente. I racconti delle ultime ore dei condannati, dei loro ultimi discorsi («last speeches») e del percorso criminale che li aveva condotti a quella fine furono la materia di una ricca letteratura popolare[33]. Gli autori che si cimentarono in questo nuovo genere furono tanto numerosi quanto oscuri: solo in pochi casi ne emersero autentici scrittori. Per un Daniel Defoe che da quell'industria miserabile riuscí ad elevarsi a un durevole successo letterario ci fu una folla di mestieranti impegnati a inseguire i magri compensi di quell'attività dove i dati di realtà venivano cucinati con gli ingredienti piú adatti a terrorizzare e a stupire. Non per caso la Moll Flanders di Defoe finí con l'entrare come un personaggio reale nella galleria delle storie del patibolo che si vendevano

davanti alla forca al momento delle esecuzioni. Erano composte in fretta e furia nei giorni tra la cattura, il processo e l'esecuzione della sentenza. Si può vedere una scena di questo mercato in una tavola di Hogarth che rappresenta l'esecuzione di Tom Idle: qui la figura dominante in basso e al centro è una donna che invita a comprare e a leggere un opuscolo intitolato *The Last Dying Speech of Tom Idle*. Naturalmente quello non era il vero «ultimo discorso» che il morituro stava per indirizzare alla folla, ma il resoconto scritto da qualcuno che aveva raccolto informazioni sufficienti sui suoi delitti da catturare la curiosità dei lettori avidi di storie di delitti e di vite fuori norma. E qui si affaccia qualcosa che abbiamo già visto nella realtà delle confraternite italiane: la collaborazione degli incaricati dell'assistenza religiosa alla stesura delle storie vendute sulle piazze. Solo che in Inghilterra il meccanismo della collaborazione fu scoperto e sistematico, non solo, ma si svolse all'insegna della libera concorrenza sul mercato tra chiunque aveva prodotti da vendere. La lotta per sfruttare il mercato vide da un lato l'ordinario ecclesiastico del carcere di Newgate e dall'altro una folla di autori e stampatori dilettanti. Il sacerdote anglicano titolare dell'ufficio di cappellano del carcere arrotondava i suoi introiti redigendo e pubblicando degli «Accounts», che uscirono a partire dal 1670 come pubblicazione regolare del bollettino del carcere di Newgate passando via via dall'iniziale foglio volante a opuscoli di diverse pagine. La funzione dell'ordinario era quella di preparare alla morte i condannati e di organizzare il rituale religioso che si svolgeva nella cappella davanti al pubblico, accompagnandoli poi fino alla forca; e nei suoi opuscoli l'intento moralizzante ed esemplare offre in qualche modo la cornice del racconto. Ma per ottenere il maggior numero di informazioni sui delitti da raccontare nell'opuscolo sembra che i cappellani cercassero di convincere i condannati a fare una confessione dettagliata di stile cattolico minacciandoli della dannazione eterna se si rifiutavano: «e questo, – secondo l'accusa di un contemporaneo, – solo per estorcere loro un resoconto della loro vita da poter poi pubblicare per riempire i loro giornali e guadagnarsi qualche soldo»[34]. Sulla piazza del patibolo la vendita di opuscoli del genere vedeva in gara con quelli dell'ordinario anche la produzione letteraria di una folla di concorrenti. Era un mercato editoriale «scalpitante e suscettibilissimo, di una concorrenza che si affannava sul filo delle ore, di un pubblico impaziente di notizie e pronto a spendere al massimo delle sue risorse»[35]. Il

pubblico che assisteva all'esecuzione poteva cosí confrontare quello che si leggeva negli opuscoli sul delitto con quello che ne avrebbe detto il condannato nel suo «last speech» – un discorso che veniva stampato subito dopo e che i lettori correvano ad acquistare [36].

Nella società inglese il contesto di queste storie di patibolo era particolarmente animato: il rapporto tra il pubblico e gli apparati di giustizia era quello indocile e rissoso di una società che aveva vissuto i rivolgimenti della rivoluzione puritana e sperimentava il nuovo assetto della monarchia parlamentare e l'avvio della rivoluzione industriale. Lo scenario pubblico delle esecuzioni a Londra appare dalle fonti dell'epoca pieno di rumore e di furia, dominato da un pubblico attento e reattivo, capace ad esempio di violente agitazioni alla notizia che i corpi venivano destinati all'anatomia, ritenuta una pratica infamante [37]. E il mercato dei corpi si accompagnava a un mercato delle storie di vite violente – traffici dove per pochi soldi gli addetti alla salvezza delle anime guadagnavano di che integrare i loro stipendi. I fermenti del revival evangelico attecchivano in un mondo popolare che trovava nella promessa della salvezza dell'anima l'unica ragione di speranza. Era a sgualdrine, bettolieri e ladri, ai «fuori casta» («outcasts of men») che il metodismo wesleyano, con le sue manifestazioni visionarie e clamorose, tendeva la mano. Accanto a questa religione «per i poveri» crescevano anche le tendenze dissidenti di religioni «dei poveri» [38]. Quella fioritura di inviti alla salvezza trovava il terreno fertile di una realtà sociale drammatica. Qui le promesse di un aldilà felice producevano esiti diversi: quietismo e abbandono da un lato, attese apocalittiche dall'altro. Bisognò attendere la fine delle guerre napoleoniche perché la scena dell'esecuzione diventasse l'occasione per aperte dichiarazioni di rifiuto dell'invito a pentirsi da parte del condannato e di rivolte popolari contro gli esecutori. L'impiccagione del marinaio Cashman nel 1817 fece misurare il cambiamento intervenuto [39].

Ci si è chiesti che rapporto ci fosse tra grazia (divina) e giustizia (mondana): perché, ad esempio, i devoti confortatori non protestarono mai contro la violenza delle leggi e perché i loro nomi non si incontrano mai tra quelli del movimento di riforma della giustizia in corso in Inghilterra? È la stessa domanda che ci ha posto l'intera vicenda dei confortatori italiani. E il problema si pone anche per il rapporto tra compagnie di giustizia e movimento illuministico del Settecento italiano. Alla domanda è stata data

una risposta «fondamentalista» per cosí dire, che rinvia cioè alla natura stessa della teologia cristiana e alla formazione del personale ecclesiatico dedito alle mansioni del conforto: avrebbe operato in loro una tendenza all'idealismo nel senso di una irresistibile spinta a distogliere lo sguardo dalla violenza e dall'ingiustizia della realtà terrena per guardare alle eterne «realtà» della fede[40]. Qualcosa del genere l'aveva detta Montaigne a proposito dei condannati: il pensiero della sorte dell'anima li aiutava a evitare di affrontare l'intollerabile pensiero della sorte che li attendeva. Si ritorna in ambedue i casi alla questione del legame che era stato costruito nei secoli tra una religione del perdono e il diritto di uccidere legalmente.

Di fatto, la letteratura popolare – nel senso di scritta per un «tipo ideale» di lettore popolare – che nacque intorno al patibolo recò con sé una speciale fortuna delle narrazioni di storie di criminali. E questo non fu un fenomeno limitato all'Inghilterra: lo troviamo in tutta Europa. In Spagna c'erano i «pliegos de cordel»; e in Italia abbiamo visto come le stamperie si attrezzassero per diffondere opuscoli dai titoli drammatici e con particolari cruenti e orrorosi che solleticavano i gusti di un pubblico popolare. Ma dietro questa tendenza comune emergono le diversità di fondo tra le culture del cristianesimo europeo.

Nel mondo di cultura tedesca le storie di vita e di morte dei giustiziati occuparono uno spazio letterario molto ampio. Un loro carattere di fondo fu l'impiego pedagogico e moraleggiante della descrizione di vite e di atti criminali al fine di correggere i costumi. La tradizione luterana della predica funebre sul corpo («Leichenpredigt») vi aveva introdotto al posto delle messe di suffragio per l'anima un nuovo modello di rapporto con la memoria del defunto: non era piú in gioco la sorte dell'anima, affidata ormai definitivamente al giudizio di Dio. Ma era dalla rievocazione delle cose fatte dal defunto che si potevano ricavare precetti e insegnamenti morali utili ai cristiani ancora esposti alle arti del demonio. Era stato Lutero stesso a inaugurare quel genere con la sua predica in memoria del granduca Giovanni di Sassonia tenuta nel 1532. E da allora la pratica era stata regolata attentamente negli ordinamenti delle chiese evangeliche e aveva finito per affacciarsi anche nelle province del mondo cattolico che vivevano a stretto contatto con quello evangelico[41]. Il genere era naturalmente indirizzato a offrire una memoria elogiativa e confortante delle virtú e delle imprese del defunto: era insomma una «laudatio» funebre di personaggi

importanti della società e del potere. Ma l'esercizio dell'eloquenza di un corpo di pastori di formazione universitaria finí per rivolgersi ad altri esempi morali, quelli che si potevano desumere dalle disgrazie e dagli orrori di chi cadeva nel peccato. Fu qui che si rese particolarmente evidente quella moralizzazione del rito del patibolo che divenne la nota caratteristica delle esecuzioni capitali dell'Europa protestante. Nei regolamenti di polizia e nelle prime forme di codici penali lo scopo della punizione è definito in base all'obbiettivo di produrre un miglioramento nei comportamenti e una conformità morale della popolazione da cui si pensava dipendere non solo la salvezza delle anime dei singoli ma la stessa sicurezza dello Stato [42]. In questa piú generale tendenza si inserí la produzione di storie di criminali pentiti: un mercato editoriale che vide avviarsi coi primi del Seicento la circolazione di opuscoli a stampa confluiti successivamente in volumi. La nota fondamentale di questa letteratura fu quella della offerta di moralità a buon mercato: un tratto comune con la tradizione degli «ultimi discorsi» dei condannati inglesi. Le storie dei percorsi che avevano portato al patibolo tracciavano sempre lo stesso disegno: dai piccoli peccati ai crimini. La carriera di assassini e di infanticide del mondo germanico cominciava con l'inosservanza del giorno del Signore o con la disobbedienza ai genitori e si concludeva col delitto né piú né meno di quella raccontata nel *Last Speech* di Thomas Savage del 1668 o in quello di John Noyse del 1686 [43]. Era la versione protestante della svolta in atto nella cultura europea con l'affermarsi dell'idea che i delitti colpiti fino ad allora con la giustizia terrorizzante delle pene potevano essere prevenuti con una adeguata disciplina dei costumi da esercitarsi in primo luogo da parte della famiglia.

La versione di questa tendenza nel cuore della cultura luterana assunse forme diverse. Ne abbiamo un'idea da un'opera che conobbe un grande e durevole successo a partire dalla prima edizione a stampa del 1698: la *Historie der Wiedergebohrnen* («Storia dei rinati») di Johann Heinrich Reitz, una silloge di ben 161 «biografie, psicografie e tanatografie» [44]. L'autore, convertitosi dal calvinismo alle tendenze mistiche e visionarie del pietismo, metteva al centro delle biografie narrate l'esperienza della conversione come svolta improvvisa e radicale operata gratuitamente da Dio: era l'illuminazione dello Spirito che calando nel cuore del peccatore lo sottraeva al destino della dannazione eterna. Fu nel filone di questa

tendenza che si innestò la letteratura sulle conversioni di condannati alle soglie del patibolo.

Questa enfasi sulla penitenza e sulla salvezza del peccatore caratterizzò in modo speciale la versione pietista del luteranesimo. A fronte dell'insegnamento istituzionale della Chiesa luterana e dei suoi teologi il pietismo volle riportare il cristianesimo come pratica di santificazione nei cuori degli individui e all'interno delle famiglie. Le cronache degli sviluppi di questa tendenza registrano rapporti conflittuali con l'ortodossia luterana, data l'accentuazione degli aspetti sentimentali e mistici che abbondano nel movimento pietistico: un movimento fortemente radicato nell'intimità delle case e delle riunioni di conventicole (i «Collegia pietatis»). Fu il filone antico della religiosità medievale, quello della devozione interiore della «Imitazione di Cristo», che conobbe nella tradizione dei circoli pietisti una nuova vitalità: e fu soprattutto attraverso la registrazione quotidiana di pensieri e affetti nei diari privati che prese forma la descrizione dell'esperienza della conversione come certificazione interiore della salvezza e sentimento di gioia per l'elezione divina[45]. Da qui nacque l'interesse di questi ambienti per le storie di un'umanità facile a cadere preda del peccato ma che grazie alla misericordia divina poteva improvvisamente sentirsi toccare il cuore dalla coscienza della gravità dei peccati e accogliere con gioia l'invito del Salvatore. Perciò raccontare storie di conversione diventò una scelta assai frequente nella cultura del pietismo. E fu qui che avvenne la scoperta della forza apologetica delle storie di condannati pentiti, un genere letterario che conobbe una notevole fortuna nella cultura tedesca tra Seicento e Settecento: storie di assassini e di briganti, anche e specialmente storie di donne, cadute nel peccato per loro inguaribile leggerezza e superficialità e diventate assassine, infanticide, avvelenatrici. La casistica che si affaccia nei testi di relazioni redatte a caldo e fatte circolare separatamente e poi raccolte in volumi presenta i percorsi biografici di un'umanità di peccatori caduti nelle trappole del demonio che grazie alla parola del Signore predicata dal pastore mentre attendono l'esecuzione della sentenza aprono il cuore alla grazia divina e si salvano. Donne soprattutto: come tali, piú fragili ed esposte al peccato, pronte però a convertirsi e a fare una morte edificante sul patibolo[46]. Fu grazie al pietismo che nella cultura tedesca il tema della conversione del peccatore pentito si incarnò in modo speciale nella figura della condannata

in attesa dell'esecuzione capitale e condotta alla conversione dall'opera del religioso che la conforta. Per queste vie si introdussero nella morale e nella devozione non pochi motivi di apparenti analogie con temi della pietà e della vita religiosa del cattolicesimo della Controriforma.

Il tema della cura delle anime dei condannati, già presente negli ordinamenti ecclesiastici riformati, assunse una straordinaria preminenza nella religiosità del pietismo. Si colloca qui una raccolta di storie pubblicata da un importante personaggio della cultura giuridica e politica tedesca, Johann Jacob Moser (1701-1785). Noto come il padre del costituzionalismo tedesco, Moser trovò il tempo nel corso della sua lunga carriera per una instancabile azione di moralizzazione della vita sociale: il matrimonio e i rapporti tra i sessi, l'educazione dei figli, l'obbedienza alla legge, la colpa e il pentimento furono alcuni dei temi sviluppati in una intensa attività pubblicistica, che fiancheggiò l'opera gigantesca di sistematore del diritto pubblico tedesco [47]. A lui si dovette la pubblicazione tra il 1730 e il 1745 di una lunga serie di storie di condannati convertiti o, come dice il titolo della raccolta complessiva, di «ultime sante ore di persone giustiziate» [48]. Il tema del «risveglio» o «rinascita», cioè di come l'individuo peccatore veniva raggiunto dalla mano di Dio e si convertiva era al centro della tradizione biografica e autobiografica d'impianto luterano: ci si interessava alla vita dei singoli per ricavarne modelli di retta condotta e di moralità cristiana. Era stata questa la tradizione dei discorsi in memoria dei defunti tenuti in occasione dei funerali – le «Leichenpredigten». L'idea di Moser fu quella di ricavare dei modelli positivi dalle storie dei peggiori e piú gravi peccatori che, dovendo pagare con la pena capitale la gravità delle loro colpe, trovavano negli ultimi momenti di vita la via della redenzione e della testimonianza di fede. Da qui nacque la serie di racconti delle ultime ore di vita dove le confessioni e le testimonianze di devozione dei condannati diventavano un potente appello al rinnovamento religioso e alla moralità personale. Vediamo a titolo d'esempio la storia del pentimento e della devota morte di Christian Friedrich Ritters, sottoposto al supplizio della ruota a Mecklenburg il 18 settembre 1738 [49]; vi si racconta come Christian fosse arrivato a diventare assassino e preda del demonio mettendosi sulla cattiva strada fin da piccolo: aveva cominciato trascurando la scuola, negando ai genitori l'affetto che la natura chiedeva, abbandonando l'esercito in cui militava per diventare ladro e assassino, procedendo

insomma sulla via di una sempre maggiore sudditanza al maligno. Si perdette cosí in lui l'immagine di Dio e Christian finí col diventare un uomo di Satana. Finito in galera per i suoi delitti vi fu visitato quotidianamente da quattro predicatori e da due studenti di teologia che cominciarono col leggergli il piccolo catechismo di Lutero per risvegliare in lui la conoscenza della fede. Il resto fu opera della grazia di Dio che vinse la durezza del suo cuore. E fu cosí che il doppiamente assassino Christian Friedrich Ritters conobbe la gravità delle sue colpe e si pentí profondamente, con lacrime e lamenti, chiedendo aiuto a chi lo assisteva. La fame della parola di Dio fu il segno dell'avvio della conversione. Chiese di fare la sua confessione: gli fu risposto che non doveva farla alla maniera dei papisti, con l'elenco dettagliato dei peccati e che non era necessario confessare i delitti perché per quelli avrebbe pagato il fio sul patibolo secondo la sentenza biblica – sangue per sangue. Ma si acconsentí a che la facesse come atto di pentimento e di umiliazione. E gli si fece fare la lettura di un'altra conversione, quella di Andreas Lepsch, morto sul rogo a Potsdam nel 1730: l'aveva scritta Heinrich Schubert, pastore a Potsdam. Si ha qui una testimonianza dell'uso di questa letteratura all'interno delle carceri per convertire i condannati con l'esempio di altri pentiti che li avevano preceduti sul patibolo.

La cronaca degli ultimi giorni di prigione di Christian Friedrich lo descrive come un rinato alla fede, visitato da molte persone, soprattutto giovani, desiderosi di ammirare quell'esempio di conversione. E vi si riportano le sue conversazioni coi due pastori che vennero a prepararlo e ad accompagnarlo al luogo del patibolo. Qui giunto, si inginocchiò e fece una lunga preghiera nella quale confessò i due delitti compiuti e ringraziò Dio per la grazia ricevuta, dichiarò di accogliere volentieri la pena che l'autorità sovrana gli aveva inflitto e se ne andò verso quello che chiamò il giorno delle sue nozze, con un'immagine che sarebbe piaciuta a santa Caterina da Siena. Anche nel caso di Anna Martha Hungerladin, giustiziata il 1° novembre 1737 per infanticidio, la narrazione che il pastore Matthias Michael Kümmelmann ne pubblicò fu composta da una breve biografia, seguita dal racconto di come la donna si fosse convertita. L'autore spiegò che si era proposto di estendere al di là della folla dei testimoni dell'esecuzione l'effetto edificante dell'esempio dato dalla donna in quella che era stata secondo lui una «morte-predica» («Todespredigt»), resa

efficace dall'esempio della morte. La storia della vita di Anna Martha era narrata secondo lo stesso canovaccio di quella del soldato Christian Friedrich: dal primo peccato (in questo caso l'amoreggiamento durante un ballo) si arriva rapidamente alla gravidanza indesiderata e all'infanticidio. La prigione, la minaccia della pena e il contatto col pastore risvegliano l'anima di Anna Martha: ma qui comincia la lotta con Satana che la tenta con i malvagi spiriti della menzogna, della disperazione e della vergogna. Il pastore narra l'esito di quella lotta e la vittoria finale di Cristo sulla peccatrice grazie al «punctum iustificationis», cioè alla dottrina luterana della giustificazione per sola fede. Ed è cosí che il percorso verso il patibolo diventa quello verso il luogo delle nozze mistiche: Anna Martha lo compie gioiosamente confortando i suoi accompagnatori, vietando loro di essere tristi e rivolgendo agli spettatori un ultimo lungo appello devoto che li fa piangere di commozione [50].

La fortuna di questo genere letterario è misurata dalla grande quantità di edizioni e ristampe dove trovarono posto le prediche e le narrazioni edificanti date alle stampe negli opuscoli di pastori impegnati nel conforto dei condannati. Dopo la raccolta di Moser toccò a un predicatore evangelico, Ernst Gottlieb Woltersdorf, darne alle stampe un'altra nel 1753 [51]. Va detto che né Moser né gli altri autori o editori di questi testi avevano dubbi sulla colpevolezza di coloro che finivano sul patibolo e non mostravano nessun interesse per le costrizioni sociali che li avevano portati al furto, all'assassinio, all'infanticidio. Donne e uomini apparivano ai loro occhi come esseri deboli, portati al peccato: l'antropologia agostiniana della Riforma era quella che suggeriva una considerazione della massa umana come fatta di incalliti peccatori. Dal peccato nasceva di necessità anche il delitto. La legge doveva punirlo: e doveva farlo con tutta la severità necessaria per governare il popolo e dargli i giusti avvertimenti. Solo il drammatico annuncio della imminente comparsa davanti a Dio offriva l'impulso adeguato per il pentimento dei peccatori e delle peccatrici e apriva il loro cuore all'azione della grazia divina. La pena capitale era quella che produceva l'effetto della conversione e garantiva la vita eterna: se invece una pietà malintesa avesse concesso loro la grazia, la debolezza che avevano mostrato cadendo nel peccato e nel delitto li avrebbe destinati alla ricaduta e alla dannazione. Quei risvegli («Erweckungen») erano solo dei fragili fiori – cosí Moser nella prefazione della sua raccolta – destinati a

sfiorire quasi sempre senza produrre frutti: i rinati alla vita dello spirito non solo potevano cadere di nuovo, ma di fatto questa era per lo piú la loro sorte. Invece la morte sul patibolo era una via di sicura salvezza: lo dimostravano tutti i casi narrati nella sua vasta raccolta e ordinatamente esposti per sesso e per delitto. La sezione dedicata alle donne infanticide, indicate come sempre coi loro nomi e con le circostanze del delitto, racconta come ognuna di loro fosse arrivata a cadere nella colpa. La storia del delitto, da loro commentata nei dialoghi coi pastori che le confortavano, comincia sempre con piccoli peccati di frivolezza e di vanità e procede verso ulteriori e piú pesanti tappe di errore e di allontanamento dalla parola di Dio e dalla legge. Basta distrarsi una volta in chiesa durante la predica per cadere facilmente nel peccato: e basta cedere al peccato della carne per finire con gravidanze illegittime e arrivare all'uccisione del neonato per sfuggire al disonore e alla pubblica vergogna. Delitti imperdonabili alla luce della legge e dunque giustamente puniti con la morte: ma perdonabili per il tribunale divino, al solo prezzo di tornare finalmente ad ascoltare la parola di Dio. Il percorso del ritorno alla grazia di Dio è segnato da letture edificanti e commenti a passi della Scrittura. Queste storie si concludono con l'arrivo del pastore che saluta la prigioniera annunciandole da parte di Gesú che in quel giorno dell'esecuzione capitale la sua anima sarà ricevuta in Paradiso: annuncio che viene immancabilmente salutato con grida di gioia. Dopodiché il cammino verso il patibolo diventa il momento culminante di una ascesa al cielo compiuta da una penitente vibrante di entusiasmo e di devozione che morirà con sulla bocca il nome di Gesú: per molti aspetti né piú né meno di quanto facevano i condannati dei patiboli italiani nel racconto dei confratelli delle misericordie.

Chi prova ad analizzare le narrazioni che riempiono i grossi volumi di Moser deve riconoscere che siamo davanti a moduli ripetitivi, con frasi fatte, riprese anche dagli opuscoli della letteratura patibolare («Bänkelsang»): di fatto le tante figure di condannati (qui censiti sull'arco di piú d'un secolo) non fanno che ripetere le stesse parole[52]. Siamo posti cosí davanti a una scena molto simile a quella che si ripeteva quasi immobilmente nelle narrazioni dei registri delle confraternite italiane. È vero che ci furono molte differenze tra i due modelli. Vale la pena di ricordare che l'opera dei pastori e degli studenti di teologia evangelici poté contare su di un intervallo di tempo abbastanza ampio tra il processo e

l'esecuzione della sentenza, durante il quale si svolse quell'azione di persuasione e di conversione che nelle città italiane poteva contare spesso soltanto su di una ultima notte. Inoltre mentre qui l'opera del conforto si svolgeva nel segreto della cappella o della cella durante la notte, nel modello pietistico i discorsi fatti privatamente si trasferivano immediatamente in una letteratura di patibolo che raccontava storie di vita. Ma non fu solo per questo che vi si ebbe una diversa considerazione della scelta del condannato: per le compagnie di giustizia italiane quello di salvare l'anima era un obbiettivo anche politico da perseguire a ogni prezzo piegando le resistenze con pressioni d'ogni genere. Invece nel mondo luterano si guardava alla scelta tra la salvezza e la dannazione come a cosa che doveva nascere dalla coscienza del peccatore: se questo non accadeva, lo si prendeva come un segno della collera divina e del giudizio irrevocabile che mandava all'Inferno i peccatori. Ma davanti all'esito quasi invariabilmente salvifico di queste storie si pone la questione della attendibilità di questi racconti. Le cose andavano veramente cosí nelle morti sul patibolo o siamo davanti alla deformazione operata dal filtro della cultura dei confortatori, se non addirittura alla alterazione deliberata della realtà? E ci si domanda anche come si debbano intendere i termini di pentimento e conversione che ritornano di continuo in quei documenti.

Alla prima questione la risposta è semplice. L'ipotesi della pia menzogna, ultimo rifugio dello stupore e dell'incredulità del moderno lettore di queste fonti, cade davanti alla concordia delle narrazioni dei pietisti tedeschi con quelle dei confortatori cattolici: per non parlare delle moltissime fonti di diversa origine e delle testimonianze di cronisti e viaggiatori. Una prova indiretta è data anche dal fatto che i casi di chi resistette all'invito alla conversione nella cultura dei Paesi della Riforma non vennero taciuti, ma enfatizzati e additati all'esecrazione. Qui si coglie una traccia importante della diversa chiave delle due culture religiose nel decifrare i significati e gli esiti delle scelte individuali: se i confortatori cattolici si affidavano al potere in cielo e in terra delle chiavi donate da Cristo a san Pietro (grazie alle quali chiunque poteva ottenere la salvezza eterna con l'assoluzione sacramentale), la fede luterana invitava a fissare lo sguardo senza tremare sulla natura maledetta dell'uomo e sull'Inferno che attendeva i peccatori che non si affidavano con fede alla Redenzione di Cristo. Di fatto, i pentiti e i pertinaci furono i due lati della stessa medaglia

offerta all'attenzione degli spettatori che vi contemplarono le diverse sorti dei peccatori. Le due tradizioni avevano in comune la volontà di ricavare dalle storie di patibolo un ammaestramento morale e un messaggio religioso, il che le rendeva ugualmente indifferenti alla questione che si dibatteva allora nella cultura dei Lumi della liceità e della tollerabilità della pena capitale. In ambedue i casi era il meccanismo di trasformazione del delitto in peccato quello che garantiva il fondamento del sistema. Non per niente fu quello il punto d'attacco individuato da Cesare Beccaria per portare all'attenzione dei suoi lettori il nuovo paradigma.

E tuttavia vale la pena di approfondire il confronto tra la via cattolica al patibolo e quella protestante non sul piano astratto delle somiglianze morfologiche ma su quello delle incarnazioni concrete che assunsero nella realtà storica dei paesi protestanti e di quelli cattolici. Il lettore di oggi dura fatica a distinguere tra il «risveglio» religioso di cui parlavano i pietisti e la «conversione» di cui parlavano i confratelli delle misericordie. Da ambo i lati si guardava alla pena di morte come a una occasione per tenere a freno i peccatori e salvare le anime. Ma tutt'altro problema è quello del significato di pentimenti e confessioni in quella devozione del patibolo apparentemente identica nel mondo luterano e in quello cattolico. Semplificando in via riassuntiva una materia complicata si può dire che da un lato c'era chi si affidava al potere sulle anime dei sacramenti amministrati dai membri di un ordine sacro e dall'altro chi si adoperava a risvegliare la coscienza del peccato e a proporre la fede nella salvezza come dono divino. I dialoghi del pastore con le infanticide Dorothea Elisabeth Specht o Catharina Münsters (giustiziate rispettivamente nel 1739 e nel 1752) mostrano come manchi loro la coscienza della colpa commessa: nel loro cuore c'è il diavolo. Solo la grazia di Dio può salvarle: ed ecco che una scossa emotiva come il canto di un Lied di chiesa apre il loro cuore e fa sgorgare le lacrime del pentimento[53]. Il peccatore non può salvarsi da solo: il suo è un esempio estremo della salvezza senza meriti umani, dono gratuito di Dio. Il pastore che parla col condannato ha l'esclusiva funzione di operare il risveglio della coscienza morale come consapevolezza del male e volontà di riscatto. Altra cosa era la preoccupazione dei confratelli italiani di offrirsi come garanti del perdono divino in cambio di un affidamento totale del «paziente» all'efficacia dei sacramenti e delle indulgenze in nome del potere sacrale del corpo ecclesiastico e dell'autorità papale sulle anime. E se da un lato la

casuistica morale cattolica tendeva ad analizzare quante variazioni ed eccezioni crivellassero la norma e come il conto del debito dei peccati (e dei delitti) potesse essere pagato con indulgenze e messe, dall'altro quella protestante mirava a risvegliare nel cuore ottenebrato del peccatore la voce di Dio. Siamo evidentemente su tutt'altra strada rispetto alle scritture d'ufficio e alla stretta ortodossia cattolica dei confortatori italiani. Le norme ispirate al dettato biblico imponevano di ripagare l'assassino con la stessa pena; ma l'interpretazione protestante della dottrina della salvezza garantiva la cancellazione delle colpe a chi profondamente pentito domandava perdono a Dio in nome della giustificazione per fede garantita a tutti i cristiani.

Nell'Europa luterana la convinzione che la morte sul patibolo se accompagnata e confortata dai pastori fosse la porta della vita eterna non solo ebbe radici dissimili da quelle cattoliche ma produsse anche esiti del tutto diversi. Ne abbiamo l'esempio nei casi di assassini-suicidi che si diffusero in Germania, Prussia e Danimarca a partire dalla fine del Seicento. Si trattava di candidati al suicidio che ricorrevano al delitto: uccidevano in genere bambini propri o altrui e cosí erano sicuri di finire sul patibolo (suicidio «by proxy», «suicide murderers»). Come scrisse nel 1766 un giurista tedesco, Karl Ferdinand Hommel, si trattava di «persone […] che avendo sentito spesso dal pulpito che nessun suicida può salvarsi, uccidono i bambini innocenti degli altri o altre persone adulte. Poi si consegnano a un giudice […] con l'ardente desiderio di una esecuzione pubblica per essere piú sicure di salire in cielo»[54]. All'epoca di tale testimonianza, durava da tempo il dibattito su come arginare la diffusione di questa pratica. Intorno alla metà del Settecento si discuteva molto sul rimedio piú adatto per arginare l'epidemia dei suicidi indiretti. I pastori e i predicatori erano consapevoli dei rischi che si correvano esaltando la certezza della salvezza eterna di chi moriva sul patibolo. Lo stesso Moser cercò di cautelarsi da tali pericoli con una avvertenza nella premessa della seconda edizione della sua opera dove mise in guardia chi fosse stato cosí cieco e pazzo («so blind, törich und verwegen»**)** da fare cattivo uso degli esempi narrati: nessuno si illudesse di ottenere il Paradiso commettendo un omicidio per essere poi giustiziato. Ma non bastavano simili esortazioni a frenare chi desiderava di morire e di essere accolto nel cielo cristiano grazie alla giustificazione per fede e sceglieva la strada del delitto per poter salire la scala del patibolo.

La questione ebbe allora una rilevanza speciale nella luterana Danimarca. Anche qui come in Germania si uccideva per morire. La casistica emersa da una ricerca storica mostra che l'epidemia vi comincia nel 1697 e si estende lungo l'arco di un secolo [55]. Ma qui la percezione della gravità dell'epidemia pose davanti alla necessità di rivedere il sistema delle pene. Si cominciò con l'aggravare la morte sul patibolo degli assassini-suicidi con sofferenze atroci e pene umilianti: per esempio, i soldati dovettero subire fustigazioni pubbliche per due settimane prima dell'esecuzione capitale che veniva praticata col terribile supplizio della ruota, mentre i semplici cittadini furono tormentati con tenaglie arroventate e amputati delle mani lungo il percorso del corteo penale. Il rimedio non risolse il problema. Intanto si faceva strada l'idea che la causa fosse insita nella radice rigorosamente biblica del sistema delle pene. Nel 1758 ci fu cosí chi avanzò la proposta di laicizzare il codice penale abolendo la pena capitale prevista per i delitti indicati dalla Bibbia. E tuttavia i casi di suicidi indiretti non diminuirono, tutt'altro. Nel 1767 il caso di Anne Christophersdotter che per morire sul patibolo aveva ucciso il figlio di pochi mesi di un suo amico fu sottoposto al re Cristiano VII, il quale, notando che l'aggravamento delle pene non aveva ottenuto l'effetto desiderato, il 18 dicembre approvò un nuovo decreto: vi si condannavano gli assassini suicidi a venire obbligati al carcere duro e a lavori umilianti, a subire una lunga detenzione e a essere frustati in pubblico ogni anno nel giorno del loro delitto, per finire una volta deceduti con la mutilazione e l'esposizione infamante del corpo. A questo si aggiunse nell'aprile 1768 un nuovo decreto che vietava ogni forma di ritualità religiosa pubblica nei luoghi di punizione con canti di inni e preghiere: il pastore doveva attendere in silenzio sul luogo dell'esecuzione [56]. Si voleva colpire quella che veniva definita una falsa fantasia: l'idea che la salvezza eterna non poteva mancare quando il pastore camminava accanto al peccatore recitando preghiere e cantando inni devoti. In tal modo, poco piú di due secoli dopo l'affermazione della Riforma protestante nel paese (1536), la Danimarca abbandonò almeno in parte la concezione religiosa della pena capitale.

Ci si è chiesti se a questo abbia contribuito la circolazione dell'opera di Cesare Beccaria che nella traduzione tedesca era stata salutata come opera immortale («unsterbliches Werk») dal giurista Karl Ferdinand Hommel [57]. Una cosa è chiara: mentre nella cultura protestante la morte sul patibolo

continuava a venire considerata la via piú sicura per la salvezza dell'anima e si diffondeva la pratica del suicidio indiretto («by proxy»), quella che si affacciò alla mente dei governanti era una constatazione di Cesare Beccaria: la pena di morte era una comoda via d'uscita che, lungi dall'ottenere il desiderato effetto terrificante, stimolava al delitto chi voleva risolvere in un colpo solo il suo rapporto col mondo e con Dio.

La discussione che si accese nel tardo Settecento nella cultura luterana e specialmente in quella tedesca investí in modo speciale la questione dell'infanticidio: il *Faust* di Goethe è il monumento poetico nato da vicende reali e da un dibattito diffuso sulle cause e sulla repressione di quello speciale delitto. Fu nel contesto della cultura pietista che la discussione si venne allargando a temi di pedagogia e di filosofia morale che ruotavano intorno alla nozione di «coscienza»: un tema specialmente caro alla tradizione luterana che si era sviluppato nel piú generale ambito dell'Europa della Riforma. È noto come qui si facesse sentire la voce di Immanuel Kant che, pur toccato personalmente dalla corrente pietista, doveva contrapporre alla concezione della conversione come miracolo capace di trasformare improvvisamente l'individuo, la costanza della personalità morale frutto di persistente e severo autocontrollo: la legge morale come norma interna alla coscienza eliminava in radice non solo la scienza delle eccezioni e dei casi com'è stato osservato [58], ma anche l'azione miracolosa di agenti esterni. Fu cosí che prese consistenza la nozione moderna di «persona» come forma moralizzata dell'idea cristiana di anima immortale. Nel mondo di cultura tedesca la fortuna delle storie di conversioni sotto il patibolo contribuí in qualche misura a tali sviluppi con la sua insistenza su di una religione del cuore che ignorava le divisioni confessionali e faceva leva sull'educazione e sul rigore delle scelte quotidiane tra il bene e il male. D'altra parte l'enfasi predicatoria e la volontà pedagogica di piegare la conoscenza delle passioni e delle colpe individuali a fini di edificazione fece sí che in quella tradizione le *Confessioni* di Rousseau suscitassero perplessità proprio perché era impossibile ricavarne un insegnamento morale [59].

È un fatto comunque che l'emergere della coscienza come dato costitutivo dell'identità personale segnò una svolta rispetto alla costruzione religiosa dell'idea di anima, il doppio invisibile del corpo. Veniva messa tra parentesi per questa via l'imponente costruzione dell'aldilà cristiano cosí

come lo aveva strutturato la lunga storia del vincolo tra i vivi e i morti della tradizione medievale consolidatasi specialmente intorno al Purgatorio dei cattolici. La paura dell'aldilà, l'inesplorato paese da cui nessun viandante aveva mai fatto ritorno: era lei che faceva impallidire chi avrebbe volentieri posto fine a una vita intollerabile, aveva scritto Shakespeare. E l'idea della sopravvivenza eterna dell'anima aveva a lungo permesso di allontanare l'attenzione dei morituri dalle sofferenze e dalla morte che li attendevano, allo stesso modo – secondo l'immagine già citata di Montaigne – in cui si tenta di distrarre con fantasie e finzioni l'attenzione del bambino dall'avvicinarsi del bisturi del chirurgo. Quanto a che cosa fosse l'anima nella mente dei condannati, la domanda presuppone non solo condizioni di libertà di scelta che non vi furono ma ignora il fatto che l'anima della cui salvezza si parlava era per quelle persone e per il pubblico dei presenti qualcosa che si rendeva esistente e attuale in conseguenza della condanna a morte. Come ha scritto Michel Foucault, quell'anima era «un elemento della signoria che il potere esercita sul corpo» [60].

Ma il quadro complessivo della letteratura sorta intorno al conforto religioso dei condannati non sarebbe completo se non gettassimo uno sguardo su di un tipo di documento che nacque dalla cultura puritana dei fondatori della «Nuova Inghilterra». Anche perché fu qui, negli spazi immensi di un mondo immaginato come tutto nuovo e tutto donato dalla Provvidenza ai cristiani, che gli utopisti disegnarono (e le sette radicali tentarono di costruire) una «città di Dio» in terra. Nella legislazione penale e nelle esecuzioni capitali che si tennero a Boston nel corso del Seicento il principio del piú rigido letteralismo biblico si legò strettamente alla dottrina calvinista della predestinazione. Nel primo codice penale della colonia, il *Body of Liberties* (1641) la normativa sui delitti e sulle pene era fondata su basi rigidamente bibliche: i reati puniti con la morte erano elencati nell'ordine in cui si trovavano descritti nel codice mosaico del *Levitico*. Era uno «Stato della Bibbia» («Bible Commonwealth») quello che i Padri Pellegrini volevano creare; e questo conferiva al delitto come rivelazione dell'opera del maligno il significato di un attacco alle fondamenta stesse del corpo politico. E tuttavia il colpevole non veniva abbandonato al destino della dannazione che lo attendeva dopo la morte. Prima della sentenza, veniva visitato in carcere da membri del clero e da semplici laici. Lo si

invitava al pentimento: la sua anima pellegrina nel percorso da questo mondo all'altro doveva ritrovare la via smarrita. Solo cosí si poteva ricomporre la frattura tra l'uomo e Dio e restaurare la natura sacra del patto che legava i cittadini al corpo politico e assicurava la grazia divina su di loro. Le visite si intensificavano dopo la sentenza. I pastori tenevano dei sermoni sul caso del condannato prima e dopo l'esecuzione. Il rituale si svolgeva in forma analoga a quelli della madrepatria: la vittima giungeva al patibolo preparata e accompagnata da un pastore e qui poteva tenere il suo ultimo discorso («Last speech») invitando la folla dei presenti a trarre dal suo cattivo esempio la lezione giusta: come avveniva nelle società europee della Riforma, il peccatore pentito aveva questa ultima occasione per ricordare a tutti che la via della forca si imboccava fin dalle prime e piú piccole infrazioni al codice morale. Anche nella Nuova Inghilterra si fece ricorso alla stampa per ricavare dalle biografie dei condannati queste considerazioni. Ma non furono i resoconti dei fatti del condannato o il suo ultimo discorso a venir pubblicati, bensí solo i testi dei sermoni tenuti in occasione delle condanne. Come affermò il reverendo Cotton Mather, i sermoni predicati erano come la pioggia che tocca il terreno per un istante e scompare; invece quelli stampati erano come la neve che permane a lungo sulla terra[61]. Cotton Mather fu il piú noto e autorevole fra i membri del clero puritano: la sua visione di un mondo minacciato dalla presenza del demonio ebbe occasione di manifestarsi nella vicenda delle streghe di Salem quando un'intera città sperimentò gli orrori di quella ossessione che aveva a lungo dominato il mondo europeo[62]. Fu per mettere in guardia tutti i membri della società dall'insidia del male che Cotton Mather e gli altri pastori cominciarono a dare alle stampe i loro sermoni di commento teologico e morale alle singole esecuzioni. Il primo caso si ebbe nel 1674 quando il reverendo Samuel Danforth pubblicò il sermone tenuto in occasione della messa a morte di Benjamin Goad, colpevole del crimine di bestialità. Da allora in poi si creò una tradizione di sermoni a stampa che accompagnò in tutta la sua durata il funzionamento del patibolo di Boston (fig. 8). Quella letteratura ebbe una importanza sociale straordinaria: la stampa permise ai sermoni di raggiungere non solo il condannato in attesa dell'esecuzione e non solo la folla che si raccoglieva numerosissima intorno al patibolo ma tutti i membri della società, «dal magistrato allo schiavo»[63]. Secondo questa tradizione puritana, i magistrati in quanto rappresentanti di

Dio nel governo della comunità fondata sulla legge divina erano obbligati a compiere la vendetta del Signore contro chi trasgrediva la Sua volontà: questo concetto, sostenuto da Cotton Mather nel sermone pronunciato nel 1686 in occasione della messa a morte di un condannato di nome James Morgan, si basava sulla distinzione tra la vendetta privata, vista come un male, e la giustizia capitale come vendetta pubblica legittimata da Dio. Il fondamento scritturale era dato come sempre dal capitolo 13 dell'epistola paolina ai Romani: lo stesso capitolo invocato piú di tre secoli dopo dalla Southern Baptist Convention del 2000 per sostenere la necessità e la legittimità religiosa della pena capitale [64].

Figura 8.

Esecuzione di John Williams, Peter Peterson, Francis Frederick e John P. Rog, incisione, Boston, 1819.

A parte queste isole di lunghe sopravvivenze nell'ambito di gruppi religiosi particolari, si può dire che la giustizia penale mantenne i caratteri di un evento religioso almeno fino a quando ai primi dell'Ottocento il distacco collettivo dai valori della tradizione si manifestò nell'indifferenza dei condannati: fu allora che il rito venne semplificato e laicizzato. Ma la voce dei pastori rimase attiva a lungo: l'ultimo sermone da patibolo fu

pubblicato nel 1825. E al di là di queste date l'idea americana di giustizia conservò qualche carattere del fondamento puritano dell'idea di peccato e punizione: punire il delinquente divenne il compito di un governo civile come istituzione fondata sulla fede in Dio e della pena di morte come legittima vendetta di un ordinamento sacro contro l'aggressione del male. Come aveva detto il reverendo Stephen West nel suo sermone del 6 dicembre 1787, la società non poteva ospitare al suo interno i colpevoli di crimini violenti perché minacciavano il fondamento divino del corpo sociale: bisognava ringraziare Iddio per aver indicato al mondo come liberarsi da quelle presenze intollerabili. Quell'avvertimento risuonava nel contesto di anni durissimi: agitazioni, rapine, ribellioni turbavano la società americana negli anni che fecero seguito alla guerra delle colonie contro l'Inghilterra. Tra coloro che salirono allora la scala del patibolo ci furono personaggi come John Blay e Charles Rose, che dopo aver partecipato alla rivoluzione si erano dedicati a rapine e delitti [65].

Penetrato profondamente nella cultura americana, il principio di uno speciale mandato alla nazione di compiere la vendetta di Dio doveva affacciarsi anche nell'annuncio del presidente Obama alla nazione che con la eliminazione di Osama bin Laden giustizia era stata fatta. Nel confronto, come abbiamo visto, emerse allora quel che era sopravvissuto nella tradizione italiana e cattolica del fondamento antico incarnato dalla lunga vicenda delle compagnie di giustizia: che intanto avevano conosciuto un percorso complicato e disuguale di lenta estinzione.

[1] Documenti conservati nel fondo *Conforteria, miscellanea stampati dall'anno 1733 al 1740* della Biblioteca Arcivescovile di Bologna, *Archivio consorziale del clero urbano*, aula 2, C.VII 9, n. 4846, nella cartella recante l'intestazione seguente, scritta di pugno di Carlo Antonio Macchiavelli: «Miscellanei stampati tangenti o immediatamente o mediatamente le cose attinenti o alla Sacra Scuola, o alla Conforteria di Bologna uniti in tal forma tutti assieme per comodo di potersene servire in ogni occorrenza, raccolta di già del 1733 incominciata e poi del 1740 […] fatta da Carlo Antonio Macchiavelli…, to. I». A Firenze un'analoga proibizione del granduca datata 10 settembre 1608 impose di «non introdurre nessuno in Cappella, né in altro luogo in tempo di esecuzione» (Firenze, Biblioteca Riccardiana, ms Riccardiano 3252, cc. 164-68).

[2] Il testo del lamento ha avuto un'edizione critica per opera di FRANCESCO NOVATI, *La Raccolta di stampe popolari italiane della Biblioteca di Franc. Reina*, in «Lares. Bullettino della società di etnografia italiana», vol. II (1913), nn. 2-3, pp. 155-160.

[3] *Morte di Marzia Basile napolitana la quale fu decollata per la crudel morte data al suo marito per causa dell'amante, e la morte della sua serva, e di uno sbirro, che come complici del delitto furon impiccati*, in Napoli. L'originale è conservato presso la Fondazione Benedetto Croce, insieme al saggio dedicato al testo da Croce stesso, *Giovanni della Carriola e la sua «Storia di Marzia Basile»*, in «Napoli nobilissima», s. II, vol. II (1921), pp. 65-68 (raccolto poi nelle sue *Nuove curiosità storiche*, Ricciardi, Napoli 1922, pp. 93-106). Del dossier fa parte un'accurata scheda informativa autografa di Benedetto Croce e il testo della comunicazione allo stesso Croce di copia autentica dei documenti conservati in Archivio di Stato di Napoli, *Archivio dei Bianchi «S. Maria succurre miseris»*, a proposito del caso di Marzia Basilia. Ringrazio la Fondazione Croce per avermi permesso di consultare questo materiale e di riprodurre il frontespizio dell'opuscolo.

[4] Cosí risulta dall'estratto comunicato a Benedetto Croce e ricavato dal volume dell'*Archivio dei Bianchi* «Capece Scrivano, 1602-1603», cc. 38*v*-39*r*.

[5] *Morte di Marzia Basile* cit., c. n. n. Sulla vicenda di Marzia Basile è tornato G. PANICO, *Il carnefice e la piazza* cit., p. 23.

[6] «Chi mai ripiglierà in Italia il lavoro, che sulle stampe popolari italiane, e sulla varia storia e poesia che esse ci serbano, conduceva, con dotta industria, negli ultimi anni di sua vita, Francesco Novati?» (B. Croce, *Nuove curiosità storiche* cit., p. 93). La domanda è ancora attuale.

[7] *Maraviglioso et horribil caso occorso nella città di Bologna, di quattro scelerati, e sacrileghi heretici, ch'imbrattavano le sacre imagini dipinte per la detta città, scoperti per intercessione della Sacratissima Imagine del Santiss. Rosario, dove s'intende il processo di tutta la vita loro, et la sentenza, et giustitia esequita contro di loro li 28 novembre del 1623, composto per Al. Ghi. Et dispensato per Domenico Barbieri di Bologna*, in Parma, Cremona, Brescia, Verona et in Bologna per Nicolò Tebaldini 1623. Cito dalla copia conservata nella miscellanea Zanetti della Biblioteca Universitaria di Bologna. L'indicazione abbreviata del nome dell'autore (di non facile decifrazione per il lettore odierno) è una pratica insolita, forse dovuta al controllo dell'Inquisizione su quello che era stato un caso di eresia.

[8] Cosí si legge sulla *Relatione della giustitia seguita nelli banditi, et assassini nella città di Ravenna alli 25 d'ottobre 1614*…, in Ravenna et in Bologna presso Bartolomeo Cochi al pozzo rosso 1614 (conservata ivi) e in altri opuscoli dello stesso fondo.

[9] Cfr. GENEVIÈVE BOLLÈME, *La Bibliothèque bleue. La littérature populaire en France du XVII e au XIX e siècle*, Julliard, Paris 1971.

[10] GIO. BATTISTA MADALENA DA BREMBIO, *Gratie fatte dalla Sacratissima Vergine Maria del Carmine a' suoi devoti*, in Ferrara per Vittorio Baldini 1611, pp. 14-15: l'episodio è illustrato con una suggestiva incisione (copia presso la Biblioteca Universitaria di Bologna, Tab. I.N.III.254, n.10).

[11] Cfr. GIANCARLO BARONTI, *Serpi in seno: figure e fantasmi di donne criminali nella letteratura di piazza*, in R. DE ROMANIS e R. LORETELLI (a cura di), *Il delitto narrato al popolo* cit., pp. 199-218, in particolare pp. 202-4.

[12] Una sua *Risposta sopra un quesito proposto in conforteria*, stampato a Venezia nel 1728, è conservata in AABo, *Archivio consorziale del clero urbano*, IX A 3.

[13] *Relazione della sentenza di morte eseguita nella città di Pavia li 23 marzo 1741 nelle persone di Gaspare Ceppi, Giuseppe Lochino, e Gio. Battista padre di esso Gaspare per barbaro omicidio, rubberie, ed incendio commessi la notte delli 13 ed il giorno delli 14 gennaio 1639* [!], in Pavia, in Ferrara ed in Modena per Francesco Torri 1741. Il testo è conservato nel fondo già citato della Biblioteca Arcivescovile di Bologna (opuscolo n. 80) ed è stato consultato diversi anni fa presso l'Istituto per le Scienze religiose di Bologna.

[14] Cfr. *supra*, p. 441, nota 9.

[15] L'avviso o «polizzotto» è presso la Biblioteca Arcivescovile di Bologna dove fa parte di una intera collezione di questo genere di documenti.

[16] *Distinta relazione di quanto è successo in Abruzzo…*, In Napoli et in Reggio per li Vedrotti 1726; *Distinto ragguaglio del tremendo, e spaventevole spettacolo di giustizia fatto in Baviera…*, Milano, Piacenza, Parma, ed in Modena, per Bartolomeo Soliani stampatore ducale 1732 (BABo, nn. 68, 73).

[17] *Nuova, e vera relazione della grande giustizia seguita li 12 settembre 1745 nella città di Livorno dove s'intende la morte di tre persone, cioè Francesco Chiari fiorentino, Marc'Antonio Giuriani livornese tutti due impiccati, e Giacomo Lenzi fiorentino impiccato e squartato per aver commesso gran crudeltà barbaricamente, ed intenderete tutti i loro crudelissimi misfatti, e quel che dissero quand'erano al patibolo*, In Venezia, ed in Bologna per Carlo Alessio, e Clemente Maria fratelli Sassi, 1745 (BABo, n. 114).

[18] Cfr. *Distinta relatione della solenne condanna fatta fare avanti la porta maggiore della Basilica Vaticana dal Supremo Tribunale della Sacra Inquisitione di Pavolo Antonio Galles da Ierace in Calabria per aver rubata la Sacra Pisside con le particole consagrate oltre li vasi dell'oglii sacri in Santa maria in Trastevere*, in Roma per gl'eredi del Corb. In Strada Fratina, 1708.

[19] *Relazione copiosa, distinta, e veridica, della nascita, vita, e morte oprobriosa, et infame di Domenico Spallaccini, impiccato, et abbrugiato in Roma nel dí 18 luglio 1711 in vigore della di lui condanna fatta dal supremo Tribunale della Santa Romana, et Universale Inquisizione*, In Roma, nella stamperia di Gio. Francesco Chracas presso San Marco al Corso, 1711.

[20] *Relazione distinta del ristretto del processo, e sentenza contro Silvestro Legni dalla città di Velletri, e Giovanni Vecchioli da Cisterna della detta Diocesi, e della loro abiura fatta pubblicamente nella Chiesa di S. Maria sopra Minerva li 25 gennaro 1719*, in Roma 1719, nella stamperia di Gio. Francesco Chracas, presso S. Marco al Corso. Il caso loro si lega a quello di altri tre ateisti di Velletri condannati a carcere duro il giorno dopo, di cui racconta la *Relazione distinta del ritretto del processo, e sentenza contro Giulio Legni, Bonaventura Arigoni, e Bernardino Salviati tutti tre di Velletri, e della loro abiura fatta pubblicamente nella Chiesa di S. Maria sopra Minerva li 26 Gennaro 1719*, in Roma 1719, nella stamperia di Gio. Francesco Chracas, presso S. Marco al Corso (l'opuscolo, come i tre precedenti, è conservato nel fondo *Jesuiten* dell'Hauptstadtarchiv di Monaco).

[21] Sulla vicenda del libro «de tribus impostoribus» e sugli ambienti dei libertini e spinozisti tra Seicento e Settecento cfr. SILVIA BERTI, *Anticristianesimo e libertà*, Istituto italiano per gli studi storici, Napoli 2012.

[22] ANTONINO MONGITORE, *L'atto pubblico di fede solennemente celebrato nella città di Palermo a 6 aprile 1724 dal tribunale del S. Uffizio di Sicilia*, Stamperia Epiro, Palermo 1724, cap. XVI, pp. 101 sgg. Il Diario del canonico Mongitore fu utilizzato come fonte da LEONARDO SCIASCIA, *Recitazione della controversia liparitana dedicata ad A. D.*, in ID., *Opere*, Adelphi, Milano 2012.

[23] Questo dato non sembra abbastanza considerato da chi ha insistito sul nesso tra legge e punizione, come ANNE DE VAUCHER GRAVILI, *Loi et transgression. Les histoires tragiques au XVII e siècle*, Milella, Lecce 1982.

[24] WILLIAM PERKINS, *Epieikeia, or a Treatise of Christian Equity and Moderation*, Printed by Iohn Legat, printer to the Universitie of Cambridge 1604, su cui cfr. J. BOSSY, *Peace in the Post-Reformation* cit., pp. 93-94.

[25] È il caso registrato nel Seicento dal pastore di Göppingen nel Württemberg segnalato da DAVID WARREN SABEAN, *Power in the Blood. Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*, Cambridge University Press, Cambridge -New York 1984, pp. 38 sgg.

[26] Cfr. LACEY BALDWIN SMITH, *English Treason Trials and Confessions in the Sixteenth Century*, in «Journal of the History of Ideas», vol. XV (1954), n. 4, pp. 471-98.

[27] Cosí SARAH COVINGTON, *The Trail of Martyrdom. Persecution and Resistance in Sixteenth-Century England*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2003.

[28] *Ibid.*, p. 196.

[29] Cfr. LEON RADZINOWICZ, *A History of English Criminal Law ands its Administration from 1750*, vol. I, Stevens and Sons, London 1948, pp. 49-79.

[30] EDWARD PALMER THOMPSON, *Whigs e cacciatori. Potenti e ribelli nell'Inghilterra del XVIII secolo* [1975], trad. it. di Roberto Aiazzi, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, p. 201.

[31] «He will pardon all your sins» (*The Penitent Thief or a Narrative of two Women, fearing God, who visited in prison a Highwayman, Executed at Stafford, April 3rd 1773*, R. Hawes, London 1773). Il testo è riprodotto in T. GORRINGE, *God's Just Vengeance* cit., pp. 2-3.

[32] Cfr. PETER LINEBAUGH, *The London Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*, Harmondsworth, Penguin 1991, pp. 214-15. Il passo è citato in T. GORRINGE, *God's Just Vengeance* cit., pp. 3-4.

[33] Ne ricordiamo uno dei prodotti piú celebri: la raccolta in tre volumi di *Lives of the Most Remarkable Criminals* (John Osborn, London 1735), riedita nel 1874 da Arthur L. Hayward e spesso riproposta (Dodd, Mead & Company, New York 1927; Routledge, London 2002). Sul contesto e sulla fortuna di questo genere di testi una utile rassegna è offerta da KARL S. GUTKE, *Last Words, Variations on a Theme in Cultural History*, Princeton University Press, Princeton 1992, cap. IV, pp. 98-154.

[34] Cfr. PETER LINEBAUGH, *The Ordinary of Newgate and his «Account»*, in J. S. COCKBURN (a cura di), *Crime in England 1550-1800*, Methuen, London 1977, pp. 247-69. Riprendo la traduzione dalla versione italiana del saggio di Linebaugh comparsa su «L'Asino d'oro», vol. III (1992), pp. 22-48, in particolare p. 32.

[35] ROSAMARIA LORETELLI, *Modelli e legittimazioni: la letteratura popolare racconta*, in R. DE ROMANIS e R. LORETELLI (a cura di), *Il delitto narrato al popolo* cit., pp. 36-61, in particolare p. 46.

[36] Su questi testi cfr. JAMES A. SHARPE, «*Last Dying Speeches*»: *Religion, Ideology and Public Execution in Seventeenth-Century England*, in «Past and Present», vol. CVII (1985), pp. 144-67.

[37] Cfr. P. LINEBAUGH, *The Tyburn Riot against the Surgeons* cit., pp. 69-78. Un quadro del funzionamento della giustizia è offerto da JOHN MAURICE BEATTIE, *Crime and the Courts in England 1660-1800*, Clarendon Press, Oxford 1986.

[38] La distinzione è di EDWARD PALMER THOMPSON, *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra* [1963], trad. it. di Bruno Maffi, il Saggiatore, Milano 1969, vol. I, p. 39.

[39] *Ibid.*, cfr. parte II, pp. 164-66.

[40] Cfr. T. GORRINGE, *God's Just Vengeance* cit., pp. 4-6.

[41] Sul genere letterario, la sua origine e la sua diffusione è fondamentale la raccolta di studi a cura di Rudolf Lenz, *Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften*, Böhlau Verlag, Köln-Wien 1975.

[42] Questi sono caratteri sottolineati anche da J. A. SHARPE, *Crime in Early Modern England* cit., pp. 150 sgg.

[43] Cfr. *ibid.*, pp. 162-63.

[44] Cfr. ADELISA MALENA, *Imparzialità confessionale e conversione come «rigenerazione» nel pietismo radicale. La «Historie der Wiedergebohrnen» di J. H. Reitz (1698-1753)*, in M. CRISTINA PITASSI e DANIELA SOLFAROLI CAMILLOCCI (a cura di), *Les modes de la conversion confessionnelle à l'époque moderne*, Olschki, Firenze 2010.

[45] Sulla scrittura autobiografica negli ambienti pietistici tra Settecento e Ottocento cfr. ULRIKE GLEIXNER, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit*, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen 2005, pp. 123-208.

[46] Cfr. SUSANNE KORD, *Murderesses in German Writing 1720-1860, Heroines of Horror*, Cambridge University Press, New York 2009.

[47] Sulla sua biografia e la sua attività cfr. la monografia di REINHARD RÜRUP, *Johann Jacob Moser, Pietismus und Reform*, F. Steiner, Wiesbaden 1965. Sulla sua opera di raccoglitore e editore di storie di conversioni davanti al patibolo cfr. JONATHAN STROM, *Pietist Conversion Narratives and Confessional Identity*, in DAVID M. LUEBKE, JARED POLEY, DANIEL C. RYAN e DAVID WARREN SABEAN (a cura di), *Conversion and the Politics of Religion in Early Modern Germany*, Berghahn Books, New York - Oxford 2012.

[48] [JOHANN JACOB MOSER (a cura di)], *Selige letzte Stunden einiger dem zeitlichen Tode übergebener Missethäter, mit einem Vorrede*, Ebersdorf 1740, vol. I; seconda edizione Jena 1742 col titolo *Selige letzte Stunden hingerichteter Personen*. La raccolta introdotta da Moser ebbe una nuova edizione a München nel 1752 e fu ristampata con aggiunte a Stuttgart, Belser'sche Buchhandlung, 1861.

[49] Il caso di Christian Friedrich Ritters fu edito nella seconda edizione della raccolta di Moser alle pp. 46-84: e lo si incontra anche nell'altra raccolta analoga di ERNST GOTTLIEB WOLTERSDORF (a cura di), *Der Schächer am Kreuz. Das ist, Vollständige Nachricht von der Bekehrung und seeligem Ende hingerichteter Missethäter*, Jacob Deinzer, vol. I, Budißin und Görlitz 1761. Lo si cita dalla recente edizione commentata in una collana di testi pietistici: MANFRED JAKUBOWSKI-TIESSEN (a cura di), *Bekehrung unterm Galgen*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2011, pp. 9-60 (ringrazio Adelisa Malena per questa indicazione).

[50] M. JAKUBOWSKI-TIESSEN, *Bekehrung unterm Galgen* cit., pp. 63-142.

[51] E. G. WOLTERSDORF, *Der Schwächer am Kreuz* cit.

[52] S. KORD, *Murderesses in German Writing* cit., pp. 196-97. Nella nutrita bibliografia sull'argomento si segnala almeno RAINER LÄCHELE, *Maleficanten und Pietisten auf dem Schafott. Historische Überlegungen zur Delinquentenseelsorge im 18. Jahrhundert*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», vol. CVII (1996), n. 2, pp. 179-200.

[53] Gli episodi della raccolta di Woltersdorf sono esposti e commentati da HEINZ D. KITTSTEINER, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. - Leipzig 1995, pp. 336-38.

[54] Riprendo la citazione da M. BARBAGLI, *Congedarsi dal mondo* cit., pp. 87-90.

[55] Cfr. TYGE KROGH, *A Lutheran Plague: Murdering to Die in the Eighteenth Century*, Brill, Leiden 2012, Appendice, pp. 199-211. Ringrazio Marzio Barbagli per avermi segnalato questo libro.

[56] *Ibid.*, pp. 137-62, in particolare p. 149.

[57] Cfr. la versione italiana del suo commento in C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene* cit., pp. 597-624.

[58] Cfr. il capitolo conclusivo di B. T. G. MAYES, *Counsel and Conscience* cit., pp. 204 sgg. Che si venisse formando allora in Germania la «coscienza moderna» è la tesi di H. D. KITTSTEINER, *Der Entstehung* cit.

[59] Cfr. JACQUES LE RIDER, *L'autobiographie en question: Herder, juge des «Confessions» de Rousseau*, in «Revue germanique internationale», 2003, n. 20, pp. 83-100.

[60] M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire* cit., p. 33.

[61] Cfr. SCOTT D. SEAY, *Hanging Between Heaven and Earth: Capital Crime, Execution Preaching, and Theology in Early New England*, Northern Illinois University Press, DeKalb (IL) 2009, p. 26.

[62] Cfr. PAUL BOYER e STEPHEN NISSENBAUM, *La città indemoniata. Salem e le origini sociali di una caccia alle streghe* [1974], trad. it. di Elena De Angeli, Einaudi, Torino 1986.

[63] «From magistrate to slave» (S. D. SEAY, *Hanging* cit., p. 27). Una accurata analisi della produzione, della vendita e della diffusione della letteratura del crimine come forma di cultura popolare americana è stata compiuta da DANIEL COHEN, *Pillars of Salt, Monuments of Grace: New England Crime Literature and the Origins of American Popular Culture, 1674-1860*, Oxford University Press, New York 1993.

[64] S. D. SEHAY, *Hanging between Heaven and Earth* cit., pp. 114, 172.

[65] *Ibid.*, p. 38.

Capitolo trentatreesimo
Uno sguardo sull'Ottocento italiano: i tempi diversi di un lento epilogo

Di una storia d'Italia, secondo Benedetto Croce, si può parlare solo a partire dalla data dell'unificazione politica. La vicenda delle confraternite di giustizia è una dimostrazione sia della verità sia dei limiti di questo assioma. Le diverse Italie che avevano trovato nelle compagnie di giustizia una manifestazione della loro unità nella religione cattolica vi avevano anche impresso i tratti dei diversi assetti di potere e delle tradizioni locali. Le differenze e le continuità si mantennero ancora lungo tutto il secolo che divide l'opera di Cesare Beccaria dalla nascita dello Stato nazionale unitario. Di costante ci fu solo la permanenza della condanna ecclesiastica di quel libro. La Congregazione dell'Indice lo aveva proibito il 3 gennaio 1766 sulla base di una relazione del gesuita Pietro Lazeri che ne segnalava le fonti «impure» nelle idee di Montesquieu e di Rousseau qualificate come protestanti. Lo si doveva condannare, secondo il gesuita, sulla base delle dottrine di Bellarmino e della seconda Scolastica sull'origine divina del potere politico. L'ostilità si mantenne inalterata anche nell'Italia liberale dell'Ottocento, quando le autorità ecclesiastiche non potevano piú impedire la stampa dell'opera ma al massimo denunciarne le nuove edizioni come opera degli «avvelenatori d'Italia» [1].

All'appuntamento unitario si era giunti attraverso un processo lungo e complicato. Se guardiamo al paesaggio della penisola all'epoca della soppressione giuseppina della compagnia milanese, vediamo emergere isole di colore diverso in un panorama che restava per lo piú caratterizzato dalla permanenza di istituzioni e rituali antichi. La compagnia fiorentina dei Neri seguí nella fine la consorella milanese: fu soppressa nel 1785 dal granduca Pietro Leopoldo, a compimento di un percorso riformatore che aveva visto in rapida e coerente successione l'abolizione della pena di morte e quella del tribunale dell'Inquisizione. Il decreto granducale di soppressione

accomunava tutte le compagnie di carità nel giudizio negativo: vi si leggeva l'accusa di avere «indebolito e corrotto» il loro iniziale buon proposito; invece di dare un buon esempio nel praticare la carità fraterna erano diventate motivo di scandalo e di disunione per le divisioni interne e i conflitti di danaro e di potere e per le spese sontuose di pranzi e feste dove si disperdeva il danaro delle elemosine[2]. Quanto alla Confraternita dei Neri, una volta cancellata la pena di morte, la sua sopravvivenza era ingiustificata: non potevano che diventare anacronistiche quelle sue feste per il santo protettore dove a fine agosto il rosso dei cocomeri mimava quello delle teste spiccate dai corpi sul patibolo. Invece nel Regno di Sardegna alla vigilia dei moti del 1848 l'assistenza spirituale della confraternita ai condannati continuava a essere praticata: e lo storico e uomo politico Luigi Cibrario, fedele suddito di Carlo Alberto e discepolo del Romagnosi, ne riteneva indispensabile l'opera, almeno fino a quando il miglioramento dei costumi non le permettesse di dedicarsi esclusivamente al soccorso dei carcerati. Nell'attesa di quel futuro – egli scriveva – «la Misericordia s'augura non lontana l'ora, in cui, facendosi piú rari i misfatti piú atroci, si potrà abolir una pena, che a ben considerarla è un dritto sociale, indotto da una lamentevole necessità, epperciò non perpetuo ma temporaneo»[3]. Il diritto sociale di uccidere legalmente era una convinzione radicata e largamente condivisa dai poteri dominanti: la battaglia degli abolizionisti, che vedeva allora in prima fila l'avvocato e giurista Francesco Carrara, doveva farsi strada con difficoltà in mezzo alla diffidenza di classi dirigenti che interpretavano la pena capitale come lo strumento fondamentale per tenere a freno le pulsioni criminali delle classi subalterne. Quando fu abolita ne rimase a lungo la nostalgia: un sentimento che trovò espressione nella esibizione dell'ultima corda dell'impiccato come reliquia da venerare esposta ancor oggi nella chiesa della Misericordia di Torino intitolata a san Giovanni Battista.

Ben diversa la realtà del Mezzogiorno d'Italia. A Napoli, la Compagnia dei Bianchi, già sciolta una prima volta nel 1583 e ricostituita subito dopo come corpo riservato al clero diocesano e regolare, aveva conosciuto nel corso del Settecento le glorie della beatificazione di un suo antico membro, padre Francesco Caracciolo, e la diffusione popolare dell'*Apparecchio alla morte* del confratello Alfonso Maria de' Liguori. Quando la rivoluzione francese vi aveva portato alla luce i fermenti fino ad allora sotterranei di

novità politiche e di convinzioni ideali era toccato ai religiosi membri della compagnia cercare di convertire coloro che la furia sanfedista del popolo e la reazione del potere aveva mandato a morte: uomini come il giacobino messinese Tommaso Amato finito sul patibolo il 17 maggio 1794 col mordacchio alla bocca per impedirgli di proclamare ad alta voce le sue idee di nemico del re e nemico di Dio. In una città terrorizzata dall'eruzione del Vesuvio lo spettacolo dell'esecuzione di quello che fu creduto un posseduto dal demonio venne ritualizzato con lugubri paramenti neri sulle immagini sacre per impedire che le bestemmie del dannato salissero al cielo. Invece il 18 ottobre 1799 i tre napoletani «rei di lesa maestà divina e umana detti giacobini» da loro accompagnati al patibolo si mostrarono – a detta del registro dei Bianchi – dotati di una «compunzione veramente ammirabile» e uno di loro, Vincenzo Vitaliani, particolarmente «compunto e contrito», gridò ripetutamente: «Viva la fede di Gesú Cristo». Quella doveva restare una giornata memorabile negli annali della Compagnia perché un colpo di arma da fuoco scatenò il terrore in una gran folla dominata dalla paura dei giacobini e trasformò lo spettacolo in una tragedia collettiva, con morti e feriti. Ma la virtú repubblicana e il modello antico del morire per la patria «con intrepidezza e maschio coraggio», come aveva scritto nella sua ultima lettera al fratello uno dei tre, Emanuele De Deo, avevano cosí mostrato di potersi accordare con la religione cristiana [4].

A Palermo come a Napoli la Compagnia dei Bianchi costituiva il punto di riferimento di una rete fittissima di minori congregazioni dello stesso tipo presenti in tutti i centri urbani. Dopo il Congresso di Vienna il ritorno al potere di Ferdinando I Borbone come sovrano del Regno delle due Sicilie portò la novità di una esclusione dei laici dalle congregazioni che si occupavano di quella materia. Che erano assai numerose: lo si deduce dal decreto reale del 16 febbraio 1820 che ne reca un elenco sommario («in Palermo, in Torre del Greco, in Somma, in Capua, in Aversa, in Gaeta, in Sessa, in Nola, in Salerno, in Aquila, in Lecce, in Lucera, in Foggia ed in tutti gli altri comuni dei Reali Domini al di qua e al di là del Faro» [5]). Da quel momento la Compagnia dei Bianchi di Palermo, privata della cappella e del privilegio di graziare un condannato, cessò di esistere. Aveva continuato fino all'ultimo a registrare nei suoi atti sentenze di morte e strazi di corpi: nel 1817 i membri di una banda di pirati colpevoli di saccheggi e stragi furono trascinati a coda di cavallo al luogo del supplizio. Dopo la

morte i loro corpi vennero decapitati e le teste insieme alle mani furono poste in gabbie di ferro da appendere in Piazza della Marina a Palermo e in una serie di luoghi eminenti di altre città dell'isola[6]. Vale la pena di riportare la descrizione dell'ultima traccia del rito del perdono che si ebbe nell'esecuzione di Melchiorre Merenda il 9 marzo 1818:

> Quando il carnefice lo raggiunse nella Cappella, pochi momenti prima dell'esecuzione per legargli le mani, domandò, per grazia, che gli venne concessa dal Capo Cappella, di baciargli i piedi. A tale atto il carnefice si commosse e pianse, ed a sua volta volle baciare i piedi al giustiziato. Tale patetico spettacolo richiamò le lacrime dagli occhi di tutti gli astanti[7].

Niente piú di questo fiume di lacrime che travolge e unisce in un unico abbraccio il boia, il condannato e la folla degli spettatori può dare un'idea di come la realtà della violenza punitiva piú estrema potesse venire mascherata da un perdono immaginario.

Scomparsa la compagnia siciliana dei Bianchi, rimase invece in vita quella napoletana, come «Congregazione in tutto ecclesiastica ed esente da ogni ingerenza di autorità secolare»[8]. Era riuscita a superare tra molte difficoltà l'epoca napoleonica e a risorgere col ritorno dei Borboni. Ma perse la sua ragion d'essere con la caduta di quel regime. Quando Garibaldi entrò a Napoli il 7 settembre 1860 il segretario della Compagnia annotò nel registro l'avvenimento aggiungendo una informazione solo apparentemente meteorologica: «tempo *pessimo*»[9].

L'età della rivoluzione e del regime napoleonico segnò comunque una importante cesura. Nella maggior parte dei casi le confraternite della giustizia avevano visto sbiadire il loro ruolo in quegli anni. Talvolta erano state soppresse e i loro beni erano stati incamerati[10]. Ma le abitudini antiche erano rimaste vive e si riaffacciarono nell'Italia della Restaurazione. A Modena la pratica era rimasta in vigore: l'elenco dei giustiziati dell'antica compagnia cittadina reca nella sua ultima pagina all'altezza dell'anno 1826 l'annotazione che in un caso di condanna capitale si erano praticati «i soliti caritatevoli uffici a norma delle regole ristabilite nel loro pieno vigore»[11]. Per rendere piú solenne la cerimonia i due condannati, Maria Zanni e Giovanni Battista Savigni colpevoli dell'assassinio del marito della donna, erano stati portati al patibolo in Piazza Grande dopo aver ottenuto

l'assoluzione papale «in articulo mortis»: e l'aveva impartita personalmente il vescovo in persona dall'alto di una finestra del palazzo vescovile. Tutto si era svolto alla maniera antica, seguendo le regole ricavate dall'opera del vescovo Sabbatini. I confortatori, un corpo selezionato per titoli e censo (li guidava il conte Giovanni Franco Ferrari Moreni), avevano recitato la loro parte secondo le antiche forme, fino alla finale sepoltura dei corpi e incinerazione dei capestri. E non era mancato nemmeno un «tenero commovente discorso» che un canonico aveva pronunziato dopo l'impiccagione parlando al popolo da un palco eretto tra le due forche [12].

Nei restaurati Stati dell'Italia padana il ritorno all'antico non durò a lungo. Ma intanto il popolo dei condannati registrava l'affacciarsi di volti nuovi. C'erano stati gli eretici del Cinquecento, poi a quelli avevano tenuto dietro i colpevoli di sacrilegio e la lunga fila di ladri, assassini, infanticide. Adesso si avanzavano dei ribelli politici, portatori di idee nuove: libertà, patria, costituzione, legge agraria. Se ne ebbe un esempio destinato a lasciare lunga traccia nella memoria del Risorgimento nazionale con la vicenda dei «martiri di Belfiore»: il resoconto scritto e pubblicato dall'arciprete della cattedrale di Mantova Luigi Martini di quello che accadde nelle prigioni cittadine negli anni dal 1851 al 1855 a don Enrico Tazzoli e ai suoi associati, conferí al termine «Confortatorio» un nuovo e imprevedibile sapore di martirio allo stesso tempo cristiano e nazionale [13].

Non fu per caso se lo Stato Pontificio rimase l'ultimo baluardo dei riti della morte confortata. Le vicende della conquista francese e dell'età napoleonica provocarono sospensioni e interruzioni dell'opera consueta. Ma alla ripresa degli anni della Restaurazione si dovette decidere come e cosa restaurare. Di fatto ripresero a funzionare i tribunali dell'Inquisizione e si mantenne la funzione dell'assistenza ai condannati. Che però in alcuni casi conservò le modifiche introdotte nell'età napoleonica, fondamentale fra tutte quella dell'affidamento esclusivo al clero della cura dell'anima lasciandosi allo Stato quella della vita e della morte terrena. È quel che accadde a Bologna. Qui nella repubblica giacobina la scuola di conforteria aveva continuato per un breve periodo a riunirsi ancora, con l'unica novità che i suoi membri si dovettero adattare all'appellativo di «cittadini»: fu il «cittadino dottore don Adeodato Grandi» che in qualità di censore propose nel 1797 l'elenco a stampa dei casi da discutere nella materia dei testamenti, per dare corso alla introduzione del principio rivoluzionario

dell'uguaglianza tra i figli[14]. Era un cambiamento non da poco se si pensa che quel libro del censore era stato inaugurato nel 1724 essendo censore il marchese Giovanni Niccolò Tanara[15]. Ma a partire dall'età napoleonica la funzione dell'assistenza ai condannati a morte venne definitivamente affidata a religiosi, creandosi cosí un rapporto strutturale tra le autorità politiche e la struttura ecclesiastica ordinaria ispirato ai fondamenti della nuova concezione del potere statale. Furono tempi agitati e il patibolo dovette funzionare spesso per punire i protagonisti di moti e complotti rivoluzionari. Ogni volta che si dovette procedere a un'esecuzione a Bologna le autorità di polizia rivolsero ai parroci gli inviti ufficiali a prepararsi a «prestare i cristiani soccorsi», come si legge nelle lettere inviate al parroco della Santissima Trinità negli anni tra il 1809 e il 1812[16]. Cosí si continuò a fare anche dopo la restaurazione del governo pontificio. Erano i sacerdoti che riferivano brevemente al vescovo sull'esito del conforto. Nel caso del barnabita Ugo Bassi l'8 agosto 1849 toccò al parroco di Santa Maria della Carità, don Agostino Bini, riferirne i particolari. Con l'occasione espose cautamente anche quelli che erano stati gli ultimi desideri del condannato: Ugo Bassi «avrebbe desiderato deporre in iscritto anche piú estesa ritrattazione ma non gli venne accordata la carta»: e anche secondo don Agostino sarebbe stato conveniente e politicamente utile «rendere il tutto a pubblica notizia in esempio»[17]. Ma intanto la tradizione dei registri dei condannati veniva continuata: qualcuno aggiornava ancora gli antichi elenchi coi nomi di chi veniva mandato a morte dal governo papale, pronto a passare a quelli condannati in nome di re Vittorio Emanuele. Erano dei sacerdoti a preparare le persone in conforteria: su quello che riuscivano a fare il cronista diceva la sua. Nel caso del ventiduenne Angelo Giustini, decapitato il 2 dicembre 1826 nel prato di Sant'Antonio per aver tagliato la gola all'amante per derubarla fu annotata la «disinvoltura» con cui si recò a piedi al luogo dell'esecuzione conversando col commissario di polizia alla sua destra e alla sinistra col parroco don Battestini che lo aveva confessato. «Il popolo restò scandalezzato per la sua disinvoltura e dissipazione»[18]. Invece una «esemplarissima rassegnazione» tale da edificare i confortatori mostrarono i tre fucilati ai Prati Caprara di Porta San Felice la mattina del 14 gennaio 1861: i loro ultimi messaggi furono raccolti dal sacerdote e trasmessi per lettera ai curati delle loro parrocchie[19]. E fu «soto il governo di Vitorio

Emmanuele» che il 15 dicembre 1863 fu condannato a morire «per tenttato di atentato contra alla sicureza dello stato e di omicidio volontario di agressione Gaetano Prosperi sopra nominato lo spirito di anni 30»[20]: era stata una sentenza della corte d'assise del nuovo Stato a deciderlo e l'esecuzione si svolse in uno spazio chiuso tra Porta Lame e Porta San Felice. La privatezza del luogo, l'impersonalità del tribunale e la nuova forma assunta dall'antico reato di lesa maestà dicono quanto il panorama fosse mutato: ma lo dice ancor piú la frettolosa e sgrammaticata registrazione che mostrava come fosse lontano il tempo della dotta e raffinata discussione dei casi nell'antica Sacra Scuola di conforteria. È un caso che mostra come l'acqua dell'antico fiume si incanalasse nel nuovo alveo, trascinando con sé abitudini e sentimenti del tempo andato.

Intanto in altre città e luoghi minori dello Stato Pontificio ormai passati a far parte dello Stato italiano le confraternite colpite da decreti di abolizione stentavano a rinunciare di colpo a devozioni e pratiche di suffragio alle anime dei condannati, modello estremo dell'infelicità della vita terrena. E succedeva anche che in mancanza di veri condannati si ricorresse alla simulazione teatrale della realtà: bastava che uno dei confratelli assumesse la parte del condannato perché gli altri si esercitassero nell'arte antica del conforto. Era difficile interrompere di colpo una lunga e radicata tradizione.

Nei decenni che precedettero la svolta c'era stato il tempo di riorganizzare gli assetti e rielaborare le costituzioni delle tradizionali associazioni confraternali. A Perugia il nobile dottor Omero conte di Montesperello firmò le nuove costituzioni della Confraternita di Sant'Andrea e San Bernardino della Giustizia, pubblicate con tanto di imprimatur nel 1846: vi si indicavano forme e maniere della pratica del conforto, compresa l'offerta al condannato di «cibi da ristorarsi, anche cose delicate e bevande»[21]. Nei piccoli centri le relazioni di casi conservate negli archivi locali raccontano vicende come quella di Giovanni Luccioni e David Zenobi, due banditi di Filottrano, borgo delle Marche, che furono catturati e condannati a morte nel 1854. Il conforto dei due da parte della locale Confraternita della Buona Morte ebbe inizio alle sette di sera del 9 novembre. La lunga relazione che ne è rimasta mostra nei dettagli come si ottenesse rapidamente il passaggio dall'iniziale atteggiamento di ribellione e di rifiuto a una fase caratterizzata da contrizione, pentimento e crisi mistiche – un vero e proprio «transfert di santità»[22]. Il rito religioso del

patibolo al mattino seguí la falsariga del modello consueto, con punte di intensa devozione, come quando Giovanni Luccioni chiese di «andare al supplizio senza essere bendato, onde vedere il patibolo come Gesú Cristo mirò la Croce»: dopodiché baciò il boia, si inginocchiò in terra recitando tre *Ave Maria* e si avviò verso la morte chiedendo perdono alla popolazione e «invocando i santissimi nomi di Gesú e di Maria».

Ma fu una delle piú antiche e importanti confraternite di giustizia che negli anni della Restaurazione mostrò come si potesse riprendere a pieno ritmo l'antica attività: parliamo dell'Arciconfraternita della Morte e Orazione di Ferrara. Qui fu perseguito lucidamente il progetto di cancellare tutto quanto era stato portato di nuovo dalle idee di Beccaria e dall'opera di Napoleone. Lo mostrano le fonti documentarie che sono state conservate.

La Scuola di conforteria ferrarese sviluppò un'intensa opera di studio teorico di casi, secondo il modello antico della casuistica che abbiamo visto sperimentato a Bologna tra Seicento e Settecento. La raccolta di «ipotesi de' propositi probabili a trattarsi nella conforteria» conservata nel suo archivio fu elaborata sulla base di casi reali e di casi ipotetici. Tra quelli ipotetici fu esaminata e discussa l'eventualità di condannati sordi, muti, pazzi, ignoranti della lingua del paese: anche eretici o ebrei; e si parlò del da farsi nell'ipotesi che «vi fosse da confortare un ebreo ed un cristiano» insieme. Problemi antichi, spesso affrontati con argomenti antichi, cosí come antichi erano i mezzi e i modi dell'opera svolta dai confortatori. Ancora si accompagnava il «paziente» al patibolo con la tavoletta e ancora si usava la tavoletta per procurare «che il paziente non veda il patibolo». Ma qualcosa era cambiato. Lo si vede ad esempio nel caso ipotetico dell'ebreo Abramo: lo si immaginò come un «dovizioso mercante» di sessant'anni, «probo» e dai «morigerati costumi» colpevole di aver contravvenuto al divieto governativo di entrare in città durante un'epidemia di colera perché spinto dall'ansia per la sorte del figlio primogenito Isacco. Condannato a morte, Abramo viene esortato ad abbracciare la fede cristiana, ma si immagina che cosí risponda: «Ognuno dover seguire la sua religione, esser egli allevato ebreo e voler morir tale. Non esser opera di poche ore cambiar di fede». In ogni caso «non troverebbe motivo di posporre la sua ad una religione che ordina di spargere il sangue innocente quasi vendetta pubblica». Dichiara di voler riposare nel seno di Abramo, pur ammettendo che non trova «nessuna sostanziale differenza tra la

religione ebraica e la cristiana la quale altro non essere che la prosecuzione di quella adattata alla debolezza dei tempi». Spera nella prossima venuta del Messia e desidera tre cose: «vedere almeno il suo Isacco moriente per stender sul suo capo la paterna benedizione e chiudergli gli occhi nel bacio della pace»; «esser salvo dal patibolo […] non volendo il divin Salvatore che il reo perisca ma che si converta e viva»; ricevere «cibi non vietati dalla Legge Mosaica per pura riverenza alla stessa». Manca la parte dedicata agli argomenti per convertirlo: ma intanto emerge da queste vicende ipotetiche un panorama dove la figura del ricco mercante ebreo e la sua religione sono guardate con un certo rispetto e senza la violenta ostilità delle prediche forzate che nel Seicento venivano rivolte alla locale comunità ebraica.

Qui la forma antica del caso ipotetico si adatta al contesto di un'epoca diversa rivelando una sensibilità nuova. Ne dà un esempio il fascicolo relativo alla vicenda (reale) di un certo Giovanni Fabbri di Monestirolo, accusato di aver ucciso il fratello Luigi nel 1854: la sua causa era pendente in appello, le prove a suo carico essendo non risolutive. A ogni buon conto la confraternita si preparò all'ipotesi di una condanna a morte affidando alla conforteria l'elaborazione di un dialogo immaginato tra il probabile condannato e il suo confortatore [23]. A Giovanni si prestò un atteggiamento di sospetto e di diffidenza: lo si voleva far confessare con l'astuzia (cosí si immaginò che protestasse), ma lui sapeva che senza la confessione dell'imputato non si poteva mandare nessuno a morte; gliel'avevano detto «tutti li compagni». E lo avevano prevenuto: in conforteria si sarebbe trovato davanti a «tetragini, spaventi, minaccie» per costringerlo a confessare. Ora ne aveva la prova: «A che questa semioscurità, a che queste vesti nere, questo monotono pregar sotto voce? Eccole certo le insidie per abassare il mio spirito, per strapparmi la confessione».

La risposta riprende il tema dell'opposizione tra il buio e la luce, coi suoi significati traslati del contrasto tra la devozione religiosa e la ragione anticlericale. Si ricorderà prima di tutto a Giovanni la sua estrazione popolare (il fratello, di «miglior fortuna», faceva il bottegaio): «Ma ditemi, aveste mai tanta luce nella vostra affumicata cucina, ove qualche lume di sego o qualche languida lucerna solo la rischiarava?» E subito dopo si passerà a un appello alla fratellanza cristiana al di sopra delle differenze di classe. Perché proprio questa è la parola nuova che viene pronunziata: «Evvi purtroppo in società fra le diverse classi una renitenza, una barriera

fra il popolano ed il patrizio, fra il laico e l'ecclesiastico, fra il povero ed il ricco che difficulta ai primi dall'avvicinarsi ai secondi, li trattiene a chiedere consiglio, interessamento, aiuto». Ma il rimedio c'era ed era stato trovato «ab antiquo»: perché proprio per superare quella barriera che era un fatto mentale («renitenza») i confratelli avevano cominciato fin dai primi tempi a vestire quel sacco di penitenza che li rendeva né poveri né ricchi, né popolani né patrizi, né laici né ecclesiastici. E l'aiuto che gli offrivano era destinato solo a farlo pentire dei suoi peccati.

Quale idea di classe si potesse avere nell'ambiente della conforteria emerge dal regolamento interno dato alle stampe nel 1852: un piccolo opuscolo, lontanissimo per mole da quello pubblicato un secolo prima [24]. Ma l'orizzonte mentale era ancora quello, anche se sulle buone regole antiche gravava ora la minaccia di tempi nuovi. Il giudizio negativo sui tempi presenti vi affiora continuamente nel richiamo alle forme severe dell'antica pratica del conforto. Si debbono allentare manette e ceppi? Sí, ma solo se la strettezza è eccessiva. E comunque bisogna evitare di ricorrere all'«indecente sistema di contrattare con condizioni l'assenso alla Confessione». Si deve consentire al condannato di ricevere cena e colazione? Purtroppo questo è inevitabile, «nell'indifferentismo che domina ora nelle carceri». Ci si troverà davanti a «dimande sguaiate e capricciose» dei condannati; ma si dovrà evitare di «combatterli di fronte», limitandosi a «deviarli da queste vergognose ostentazioni figlie purtroppo di falsi principii». Dunque, cibi leggeri, zuppa, «brodi sostanziosi», evitando una indecente gozzoviglia che stimoli i sensi e allontani dall'unico pensiero che deve occupare la mente. Un punto a sé è «l'indeclinabile richiesta, e quasi pretesa di fumare». E qui la linea da seguire era quella di far finta di niente e lasciar cadere la richiesta, concedendo il permesso di fumare solo se non se ne poteva proprio fare a meno. E a questo punto si apre una considerazione generale sul fumo come vizio di una classe, quella che riempie le galere di condannati:

> La classe dei condannati ordinariamente appartiene a quella degli oziosi, che non volendosi adattare ad un onesto guadagno, frutto di una regolare fatica, si abbandona ai delitti per alimentare i vizi e l'ozio. In questi il fumare è abitudine tale che quasi è divenuta parte di nutrizione [25].

Era la nuova categoria delle «classi pericolose» che si avanzava sull'antica scena del confortorio con i primi passi della rivoluzione industriale: e in questo contesto la confraternita rivelava una sua preziosa funzione pratica come ridotto dell'alleanza tra la grande proprietà terriera e il clero. Una riforma dei capitoli del 1848 escludeva esplicitamente dall'appartenza alla confraternita i mestieri di servitori, pizzicaroli, carrettieri, operai giornalieri e di tutte le altre condizioni sociali che non rientravano nella categoria generale del «civile, ed onorato impiego» [26].

Il testo era firmato dal governatore, il marchese Girolamo Canonici, e dal direttore, il canonico arciprete Guido Guitti. Ed è probabilmente la mano del marchese che dobbiamo riconoscere in uno dei casi teorici proposti ai confratelli laici ed ecclesiastici, non datato ma redatto dall'estensore del caso di Giovanni Fabbri e di altri testi della seconda metà degli anni Cinquanta: è quello che qui specialmente ci interessa, perché vi si affronta non solo la questione delle forme concrete delle esecuzioni ma anche quella della liceità della pena di morte.

Cosí come le barriere di classe anche gli argomenti di Beccaria contro la pena di morte potevano essere cancellati. Un lungo testo articolato in botta e risposta, senza data, mostra come i confratelli ferraresi fossero ben consapevoli del mutamento dei tempi. In un «caso» immaginario si discute del da farsi con un «paziente» il quale «condotto in conforteria non volesse ascoltar niente e volesse esser lasciato in pace». Poi si esaminano le varie forme dell'esecuzione per combattere il terrore che potevano scatenare: erano la forca, la decapitazione, la fucilazione, la mazzolatura e scannatura. E si osserva che «da molto tempo nella nostra Italia piú non si adoperano cruciati stravaganti come usavasi in epoche diverse, né qui adesso si vedono abbruciar vivi, aruotare [!], o squartar vivi i miseri condannati o strascinarli a coda di cavallo». C'era, è vero, l'eccezione dei delitti di lesa maestà e di parricidio, per i quali il reo veniva punito col taglio della mano e doveva «andar al suplizio a piedi nudi con veste rossa». Ma il punto piú significativo riguarda la questione della liceità o meno della pena capitale [27]. Ecco le tesi contrapposte:

Tesi n. 1: «La pena di morte è contro la legge naturale», che impone il diritto-dovere della conservazione della propria vita. *Risposta*: Quel diritto naturale garantisce il diritto di difesa fino all'uccisione dell'aggressore, il

quale uccidendo «si scomunica dall'impero di questa legge». Da qui la legalità della pena di morte contro l'offensore.

Tesi n. 2: Ma se l'offensore non viene ucciso nell'atto del suo delitto e viene catturato e reso innocuo, mandarlo a morte non equivale forse al rispondere a un delitto con un altro delitto? *Risposta*: c'è un dovere di difesa preventiva dalla minaccia rappresentata dall'assassino. Per eliminare il pericolo della reiterazione del crimine «non v'ha che la morte del delinquente». Anche perché chi ha ucciso ha «superato l'orrore di versare il sangue umano, e quindi si trova in disposizione di ripeterlo», il che è provato dal numero dei recidivi.

Tesi n. 3: «I delitti, ad onta dell'applicazione della pena di morte, non cessarono; addunque essa è un'atrocità innutile [!] basata su d'una speranza falace [!]». *Risposta*: La pena di morte non fa cessare i delitti ma li fa diminuire. E se anche l'orrore di questa pena salvasse la vita di un solo innocente, tanto basterebbe a giustificarne il mantenimento: «la misericordia pe' malvaggi ad evidente rischio dei buoni, si rissolve in un'empia pietà».

Tesi n. 4: Argomento del contratto sociale: «In istato però di società i governi non ànno altro potere che quello che si ritiene loro affidato dagli individui che la compongono. Come possono essi aver demandato ad altri il diritto di disporre della loro vita che non hanno essi stessi?» *Risposta*: gli uomini riunendosi in società e lasciando lo «stato isolato, selvaggio» rinunciano alla legge di natura. Il dovere della conservazione e tutela della vita passa da quel momento nelle mani del potere dello Stato. Il quale può ricorrere alla guerra e alla pena di morte per tutelare la società.

Tesi n. 5: «Beccaria peraltro, scosso dall'orrore che gli eccitava l'atrocità di questa pena, se non giunse a provare inconcussamente la mancanza del diritto di vita ai governi, provò peraltro all'evidenza la mancanza di necessità d'applicarla e la possibilità di sostituirle altri equivalenti gastighi […] E giunse ad ottenerne la sostituzione da varii di quei governi che comminciavano ad aprir l'orecchio alla progrediente filosofia». *Risposta*: Beccaria e Filangieri hanno ottenuto dai governi la sostituzione della pena di morte col carcere. Ma intanto Beccaria, per aver «lasciato troppo libero campo all'azione del cuore» non fu capace di provare «la mancanza del diritto d'infligere la pena di morte». E col tempo si è visto che il carcere si è rivelato un rimedio inefficace. Inoltre «si riconobbe piú barbaro

l'esacerbarre [!] la vita ad un uomo che togliergliela, quindi abbandonati gli inventati carceri durissimi si ritornò alla pena di morte», ormai praticata da «quasi tutti i governi anco i piú inciviliti»: governi d'ogni tipo, «tranquilli governi monarchici, rappresentativi e fin anco prettamente democratici».

Tesi n. 6: Se anche si potesse giustificare la pena capitale sulla base della legge di natura o su quella dell'ipotesi rousseauiana del patto sociale, resta il fatto che non l'ammette la parola di Dio. La legge divina ha comandato di non uccidere. «Né il Vangelo mai l'autorizzò, perché quando gli fu condotta avvanti l'adultera per lapidarsi Gesucristo venne a dichiarar l'uomo illegalmente arrogarsi il diritto di morte perché sempre in istato di peccato, quindi incapace dell'esercizio ed indegno di tal diritto». *Risposta*: tale divieto assoluto non risulta né dal Vecchio Testamento né dal Nuovo. «Infiniti tratti della Sacra Scrittura ci addimostrano la sua precedente amministrazione, ma rissulta anche dalle parole di Gesucristo nel Vangelo quando, sorpreso nell'orto dai soldati di Erode, a Pietro, che imbrandò il ferro contro di loro, riccordò che "qui gladio ferit, gladio perit"». Nel caso dell'adultera infine viene insegnato che «l'esame della propria coscienza deve ispirare misericordia pe' delinquenti» e che «non nella associazione degli individui stava il diritto di punire ma nei governi a cui Iddio aveva concessa e concentrata l'autorità – "Non est potestas nisi a Deo"».

Era dunque con l'antica dottrina paolina dell'origine divina del potere politico che si chiudeva idealmente a Ferrara la storia della lunga e coerente difesa della pena capitale da parte delle compagnie di giustizia italiane.

Solo idealmente: restava in piedi ancora quella che era stata la piú importante di tutte: l'arciconfraternita romana di San Giovanni Decollato dei Fiorentini. La quale non venne mai giuridicamente abolita e sussiste ancor oggi nella sua sede originaria dove ha potuto celebrare nel 1988 il mezzo millennio della sua esistenza[28]. Ma si tratta di una sopravvivenza segnata in modo decisivo dalla cancellazione del potere temporale dei papi imposta dallo Stato italiano nel settembre del 1870. L'unione di Roma all'Italia fu il compimento finale del processo di nascita del nuovo Stato ma assunse un valore simbolico assai piú grande nel contesto di quella che fu allora l'opposizione di valori ideali tra cattolicesimo e civiltà moderna. Lo si dovette alla condanna del *Sillabo* di Pio IX che si abbatté allora sull'idea di libertà del mondo moderno congiuntamente alla scomunica papale su

idee e protagonisti del movimento patriottico risorgimentale. E la guerra di scritture polemiche trasse occasione anche da qualche celebre caso giudiziario che vide all'opera i tribunali papali, come la sottrazione ai genitori ebrei del bambino Edgardo Mortara battezzato di nascosto. Ma specialmente clamorosa fu nell'Italia delle passioni risorgimentali la vicenda della condanna a morte di Giuseppe Monti e di Gaetano Tognetti, eseguita il 24 novembre 1868. I loro ultimi momenti lasciarono traccia nei registri della compagnia romana: e furono ancora una volta le parole antiche di pentimento e di perdono quelle che vennero messe a verbale nel registro delle ultime volontà. Quelle di Gaetano Tognetti, un giovane venticinquenne nativo di Roma, seguirono la traccia abituale:

> Dichiarò infine morire da buon cristiano, accettare la morte in sconto dei peccati rassegnato alla volontà di Dio chiedendo perdono al prossimo di ogni offesa e perdonando egli ogni offesa, come Dio spera perdonerà a lui.

Giuseppe Monti, il vero capo del complotto, lasciò anch'egli una dichiarazione verbalizzata nel registro della Compagnia sotto questo titolo: «Ricordi testamentari di Giuseppe Monti di Benigno nativo di Fermo coniugato con prole condannato a subire la pena capitale in Roma il giorno 24 novembre 1868 sulla piazza de' Cerchi alle ore sette antimeridiane».

Quei ricordi furono tutti per la moglie che il morituro lasciava con un figlio di appena venti mesi nonché per due fratelli. Giuseppe Monti chiese che «si facesse loro sapere essere lui morto da buon cristiano, e domanda loro perdono di tutto ciò che abbia potuto per parte sua offenderle». E ancora a lei e al figlio pensò nella sua «protesta» finale. Qui la rituale dichiarazione di voler morire «da buon cristiano cattolico rassegnato alla volontà di Dio e chiedendo a tutti perdono» si chiuse con un appello alla confraternita per raccomandare alla sua protezione «la povera sua infelice consorte Lucia Casali, et il suo piccolo figlio di 20 mesi per nome Ciro». Ma poi a questa dolente chiusa privata qualcuno dovette chiedergli di aggiungere una dichiarazione d'altro genere, di politica utilità: disse o gli si fece dire non solo di «perdonare a chiunque gli avesse recato qualunque offesa», ma anche che «accetta(va) con cristiana rassegnazione la morte, et prega(va) che questo suo atto se fosse possibile fosse noto a tutto il mondo,

onde potesse servire di lume a quanti o lo avessero imitato o volessero imitarlo nei suoi falli»[29].

Insieme al perdono per chi lo faceva morire c'era un avvertimento per chi fosse stato tentato di seguirne l'esempio. Si tratta di una novità che spicca all'interno dei testamenti raccolti per secoli dalla confraternita nei suoi registri. C'erano voluti gli scossoni violenti della storia per far oscillare di quel tanto il sismografo delle registrazioni, fino ad allora mai aperto a richieste di pubblicità: era la prima volta che si raccoglievano raccomandazioni da rendere note «al mondo». Altre erano le tradizioni del discorso dal patibolo dove con voce propria il condannato diceva il suo pensiero e dava prova con la fermezza della voce e la chiarezza dei pensieri di essere un uomo di fegato. Qui il messaggio per il mondo suggerito evidentemente al condannato doveva servire a usare la vicenda nelle polemiche infuocate che accompagnavano gli atti del papato negli ultimi anni dell'esercizio del potere temporale (e soprattutto a impedire che altri la usassero contro il regime papale). Di fatto la sorte di Monti e Tognetti scatenò reazioni vivacissime. I loro ultimi giorni furono oggetto nella stampa di rievocazioni e ricostruzioni a forti tinte. Ci fu chi ne raccontò in un libro tutta la vicenda processuale sottolineando come la scelta del giorno dell'esecuzione fosse stata fatta coincidere deliberatamente con la data dell'apertura del Parlamento italiano: la descrizione dell'opera della confraternita e quella del momento finale in cui il boia aveva esibito le due teste alla folla vi suonavano a esecrazione della tirannide papale e della devozione gesuitica combattute dai due ribelli[30]. I gesuiti risposero pubblicando sulla «Civiltà cattolica» un'ampia relazione edita anche come fascicolo a parte, dove utilizzarono le fonti a loro disponibili per opporre alla versione del martirio patriottico quella del martirio cristiano. Avevano a disposizione le fonti della confraternita dove erano registrate le parole di pentimento e di accettazione della condanna da parte dei due condannati. Il loro testamento era stato verbalizzato dalla mano del provveditore, il principe Giovanni Chigi. Le espressioni che vi si leggevano furono riportate in modo sostanzialmente fedele, a parte qualche fioritura che ne enfatizzava il tono. Il racconto fu piegato a dimostrare le nefaste conseguenze delle ideologie dei rivoltosi, che avevano condotto due persone di buoni sentimenti cristiani sulla via della perdizione e del delitto: l'esito del processo e dell'esecuzione doveva dimostrare la gravità dell'errore ma

anche la materna misericordia della Chiesa che aveva accolto il ritorno dei peccatori pentiti tra le sue braccia [31].

Fu l'ultimo evento clamoroso della giustizia criminale sotto il regime papale. Dopo quello di Monti e Tognetti la confraternita ebbe ancora poche occasioni di prestare la sua opera: ci fu spazio nel suo registro per un Francesco Martini, calzolaio di Rocca di Papa, e del già ricordato Agapito Bellomo, «campagnolo celibe» di Palestrina; questi fu preparato alla morte con un frettoloso conforto nelle carceri qualche ora prima dell'esecuzione che avvenne a Palestrina il 9 luglio 1870. Come testamento lasciò poche disposizioni sui beni e i debiti. Per sé chiese solo che di lui si dicesse «essere morto da buon cristiano e rassegnato alla volontà di Dio». Alla domanda «se perdona al prossimo qualunque offesa danno ingiuria che possa avere ricevuto», rispose meccanicamente: «Sissignore» [32].

Con quel «sissignore» pronunciato in una prigione di Palestrina si chiudeva la lunga storia delle compagnie di giustizia italiane, mentre in una Roma assediata Pio IX diventava per decreto conciliare il primo papa infallibile della storia della Chiesa. Intanto la pena di morte continuava a essere praticata in Italia nell'amministrazione della giustizia. Solo una grande battaglia di opinione pubblica doveva portare all'abolizione con l'entrata in vigore del nuovo codice penale nel 1890 [33]. Ma ogni volta che si ebbero esecuzioni di sentenze capitali nelle diverse fasi della normativa italiana del XIX e del XX secolo vi figurò il conforto religioso, affidato però esclusivamente al clero. Della lunga storia delle compagnie di giustizia lo Stato liberale mostrò di voler conservare una memoria fortemente selettiva: quella dei pochi che si erano ribellati all'invito a convertirsi. Lo si vide quando un decreto del governo Crispi impose all'arciconfraternita romana la consegna di parte del suo archivio. Si trattava di chiarire definitivamente la questione se il rogo di Giordano Bruno bruciato vivo in Campo de' Fiori fosse una leggenda o un fatto realmente accaduto. Nacque cosí la categoria degli eretici come ribelli e come martiri del «libero pensiero».

La lunga peregrinazione che abbiamo fatto attraverso le fonti documentarie delle compagnie di giustizia lascia aperta la domanda sulle cause dell'efficacia plurisecolare dell'opera loro. Per un tempo lunghissimo la risposta al conforto religioso da parte di persone diversissime per età, cultura, convinzioni è stata generalmente positiva: nel senso che quasi

sempre l'invito alla conversione, alla confessione e alla preghiera è stato accolto e ha dato un carattere speciale al rituale dell'esecuzione. Perché è stato cosí difficile resistere, rifiutare, voltare le spalle agli argomenti dei confortatori? Molti anni fa, un problema simile fu posto non su migliaia di campioni ma su di uno solo, quello dello scrittore François Rabelais: era ateo o no? Lo storico Lucien Febvre rispose di no: non era possibile essere atei in un'epoca in cui quella che lui chiamò «la presa della religione sulla vita» era capillare, diffusa, onnipresente come l'aria che si respirava. Occorreva la rivoluzione mentale portata dall'Illuminismo perché quella presa venisse meno [34].

Se riportiamo questo modello sul nostro campione dobbiamo riconoscere che quella presa della religione si allentò nel Settecento tanto da rendere possibili casi come quello di Carlo Sala. Ma non per questo si arrestò la grande corrente del fiume antico: la quale ha ripreso a scorrere dopo di allora. Ai tempi nostri il nome di Rabelais si è affacciato per ironia del caso nel racconto di un moderno esempio di conforto di condannati. Era il nome del comandante della prigione di Baton Rouge, dove suor Helen Prejean ha confortato e accompagnato alla sedia elettrica il detenuto Elmo Patrick Sonnier nella notte del 4 aprile 1984 [35]. Oggi la forma antica del conforto cristiano trova nuovi interpreti non solo nei bracci della morte americani ma anche negli ospedali, dove da tempo si sperimenta la dimensione moderna della condanna capitale, quella delle malattie "terminali". Qui l'offerta della vicinanza di altri esseri umani membri di associazioni di volontari tenta di dare senso alla vita giorno dopo giorno anche se non sempre è fatta in nome della religione e non esige conversioni. La paura di morire, l'insopprimibile bisogno di vivere ancora e l'offerta della speranza di una religione nata intorno alla crocefissione di un profeta ebreo trovano cosí antichi e nuovi motivi di incontro.

> Dove ho mai letto che un condannato a morte, un'ora prima di morire, diceva o pensava che, se gli fosse toccato vivere in qualche luogo altissimo, su uno scoglio, e su uno spiazzo cosí stretto da poterci posare soltanto i due piedi – avendo intorno a sé dei precipizi, l'oceano, la tenebra eterna, un'eterna solitudine e una eterna tempesta –, e rimanersene cosí, in un metro quadrato di spazio, tutta la vita, un migliaio d'anni, l'eternità – anche allora avrebbe preferito vivere che morir subito? Pur di vivere, vivere,

vivere! Vivere in qualunque modo, ma vivere! […] Quale verità! Dio, che verità! È un vigliacco l'uomo! [...] Ed è un vigliacco chi per questo lo chiama vigliacco [36].

[1] Cosí si esprimeva un commentatore anonimo della «Civiltà cattolica» citato da MARIO PISANI, *Cesare Beccaria e l'«Index Librorum Prohibitorum»*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2013, p. 19 (in appendice il voto di Pietro Lazeri).

[2] Il decreto è riportato da E. CAPPELLI, *La Compagnia dei Neri* cit., p. 74.

[3] LUIGI CIBRARIO, *Storia di Torino*, Alessandro Fontana, Torino 1846, vol. II, p. 11.

[4] La lettera fu edita da BENEDETTO CROCE, *La rivoluzione napoletana del 1799. Biografie-racconti-ricerche*, Edizione nazionale delle opere di Benedetto Croce, a cura di Cinzia Cassani, Bibliopolis, Napoli 1999, pp. 218-21; le citazioni dai registri dei Bianchi sono riprese da ATTILIO SIMIONI, *Le origini del risorgimento politico dell'Italia meridionale*, Giuseppe Principato, Messina-Roma 1925, vol. II, pp. 99-103, 150-52. Sulla tradizione cristiana medievale del tema antico del morire per la patria cfr. ERNST H. KANTOROWICZ, *«Pro patria mori» in Medieval Political Thought*, in «American Historical Review», vol. LVI, n. 3, 1951, pp. 472-92 (qui citato da ID., *Mourir pour la patrie et autres textes*, Presses Universitaires de France, Paris 1984, pp. 105-41).

[5] La comunicazione del decreto da parte del ministro degli affari ecclesiastici è del 9 marzo 1820 (cfr. A. CUTRERA, *Cronologia dei giustiziati di Palermo 1541-1819* cit., p. 23). La lettera ministeriale ordina che la Compagnia «sia riputata una Congregazione in tutto ecclesiastica».

[6] Cfr. *ibid.*, pp. 309-10.

[7] *Ibid.*, p. 312.

[8] La lettera ministeriale del 27 giugno 1821 è conservata in ASDNa, *Archivio dei Bianchi della Giustizia*, filza 334, doc. n. 51; cfr. A. ILLIBATO, *La Compagnia napoletana dei Bianchi della Giustizia* cit., p. 115.

[9] Corsivo nell'originale: cfr. *ibid.*, p. 20.

[10] Di quella lucchese di S. Croce, soppressa nel 1801, abbiamo un «martilogio» dei beni (Archivio Arcivescovile di Lucca, *Archivio della commissione ecclesiastica*, ms 3079).

[11] ASCMo, *Vachetta per li iustitiati 1593-1826*, p. 89. Il rituale appare inalterato nella descrizione di una esecuzione del 1801 (ANTONIO ROVATTI, *Dall'aquila imperiale al ritorno dei francesi*, a cura di Gian Paolo Brizzi, Pizzi, Cinisello Balsamo 1997, pp. 219-20).

[12] ACMo, *Fondo Arciconfraternita di San Giovanni Battista della Morte*, Partiti 1823-1829, cc. 35*v*-39*r*.

[13] L. MARTINI, *Il confortatorio di Mantova* cit.

[14] Il foglio volante è in AABo, *Archivio consorziale del clero urbano*, IX A 8.

[15] Il suo nome figura all'inizio del «libro censorio 1724-1767» (ivi, IX, C 1).

[16] AABo, *Archivio consorziale del clero urbano*, IX F 4.

[17] Ivi, IX F 10.

[18] BCA, *Libro di tutti li giustiziati in Bologna incominciando l'anno 1030 per sino al 1834 con i nomi e cognomi de' medemi*, c. 159*v*.

[19] AABo, *Archivio consorziale del clero urbano*, Scuola dei confortatori, Corrispondenza, cc. n. n.

[20] BCA, *Libro di tutti li giustiziati* cit., c. 180*r*. Sulla vicenda di Gaetano Prosperi, che aveva condotto una sua guerra personale contro il nuovo Stato liberale, cfr. ora lo studio con un esauriente apparato di fonti di CLAUDIO EVANGELISTI, *Lo Spirito: il brigante del papa re*, Gruppo di studi Savena Setta Sambro, Rastignano, Bologna 2012. Ringrazio Roberto Finzi per la segnalazione.

[21] Il testo degli statuti fu pubblicato in appendice alla storia della Confraternita ricostruita su documenti dell'archivio da G. B. VERMIGLIOLI, *Nuova riforma delle costituzioni* cit., pp. 57-79, in particolare p. 78.

[22] Cosí commenta il documento ISABELLA ROSONI, *Criminalità e giustizia penale nello Stato Pontificio del secolo XIX. Un caso di banditismo rurale*, Giuffrè, Milano 1988, pp. 223-232, in particolare p. 225.

[23] *Ipotesi de' propositi probabili a trattarsi nella conforteria del condannato Fabbri Mariano fratricida* (ASDFe, *Fondo Arciconfraternita della Morte e Orazione di Ferrara*).

[24] *Sunto del direttorio di conforteria praticatosi fin ora e da conservarsene l'osservanza dalla Scuola e congregazione di conforteria della venerabile arciconfraternita della morte ed orazione in Ferrara*, 1852, tipografia Arciv. Bresciani. L'opuscolo in 12° conta 12 pagine. Di ben altre dimensioni gli *Statuti della Ven. Archiconfraternita della Morte, ed Orazione prima approvati, e confermati l'anno 1590, e poi riformati l'anno 1698, e ristampati nell'anno del Santissimo Giubileo MDCCL*, in Roma, nella stamperia della Rev. Camera Apostolica, 1750.

[25] *Sunto del direttorio* cit., pp. 6-9.

[26] Quinterno a stampa datato 1° maggio 1853 rilegato all'interno della copia degli Statuti settecenteschi conservata in ASDFe, *Fondo Arciconfraternita della Morte e Orazione di Ferrara*. Sulla definizione di «classi pericolose» cfr. LOUIS CHEVALIER, *Classi lavoratrici e classi pericolose. Parigi nella rivoluzione industriale* [1958], trad. it. di Silvia Brilli Cattarini, Laterza, Roma-Bari 1976. Sugli aspetti italiani e sul ruolo delle confraternite cfr. JOHN ANTHONY DAVIS, *Conflict and Control. Law and Order in Nineteenth-Century Italy*, Macmillan, London 1988, p. 40.

[27] L'esercizio intitolato «Pena di morte» si trova in ASDFe, *Archivio Arciconfraternita della morte e orazione* cit., cc. n. n.

[28] In quell'anno il governatore Giorgio Massai ha firmato la presentazione di un volume celebrativo ricco di documenti e di riproduzioni artistiche: *Arciconfraternita di San Giovanni Decollato detta della Misericordia della nazione fiorentina in Roma 1488-1988* cit.

[29] ASR, *Confraternita di S. Giovanni decollato (1497-1870)*, registro 35, pp. 128-31 (cfr. *supra*, p. 287 nota 12).

[30] GAETANO SANVITTORE, *I misteri del processo Monti e Tognetti*, Cesare Cioffi, Milano 1869, in particolare pp. 147-54.

[31] «Si dichiarò altamente pentito del male fatto, in presenza dei fratelli testimoni, e insieme manifestò i piú belli e cristiani sentimenti, che udir si possano in bocca ad un cristiano, verso i suoi genitori, parenti ed amici. Ci piace recarne qui alcuni tratti che leviamo dall'originale, disteso per mano del fratello Provveditore, D. Giovanni de' Principi Chigi, faciente le veci di notario: Disse, che si facesse preghiera ai medesimi [parenti] che non si dimentichino di lui e lo benedicano, ed esso non si dimenticherà di loro […] Professa di morire da buon cristiano, rassegnato alla volontà di Dio, perdonando al suo prossimo qualunque offesa possa egli aver ricevuto, come spera che il Signore perdoni a lui i suoi peccati» *(Relazione degli ultimi giorni di Giuseppe Monti e di Gaetano Tognetti giustiziati in Roma il dí 24 novembre 1868, articolo estratto dal quad. 450 della Civiltà Cattolica con aggiunte*, Roma coi tipi della Civiltà cattolica, 1868, pp. 13-14).

[32] ASR, *Confraternita di S. Giovanni decollato (1497-1870)*, registro 35, pp. 135-37 (cfr. *supra*, p. 307). Col suo nome si chiude anche il registro del boia Vincenzo Balducci (cfr. A. ADEMOLLO, *Le annotazioni di Mastro Titta* cit., p. 79).

[33] Sulla battaglia di opinione condotta da un ristretto gruppo di professori e uomini di cultura e coronata dal successo, cfr. ITALO MEREU, *La morte come pena. Saggio sulla violenza legale*, Editori europei associati, Milano 2000, p. 189.

[34] LUCIEN FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI e siecle. La religion de Rabelais*, Albin Michel, Paris 1947.

[35] H. PREJEAN, *Dead Man Walking. Condannato a morte* cit., pp. 52-107.

[36] FËDOR DOSTOEVSKIJ, *Delitto e castigo* [1866], trad. it. di Alfredo Polledro, Einaudi, Torino 1983, p. 192.

Postfazione

Una lontana analogia: da lí è partito l'autore di questo libro. E solo quando ne è diventato consapevole ha finalmente scoperto le radici di una curiosità che da decenni lo ha spinto a sfogliare vecchie carte d'archivio e di biblioteca. È un'analogia tra qualcosa di drammaticamente attuale e una realtà che ha occupato vasti spazi del passato piú remoto. Il dramma che si ripete di continuo nel nostro presente è quello delle malattie definite «terminali». Quante volte abbiamo sentito raccontare o abbiamo vissuto la scena dell'annuncio? Si fanno delle analisi cliniche, arriva il medico che sa: il paziente o per lui i suoi piú stretti familiari attendono tremando da lui quella che viene definita abitualmente come una sentenza capitale. Fin da questo momento si instaura tra il malato e il medico una relazione ambigua. Da parte del medico c'è il problema di come annunciare la sentenza, a chi, in che modo: se con brusca e spietata sincerità, difendendosi in tal modo dal transfert di disperazione, oppure con tutte le attenuazioni possibili, con addolcimenti professionali, facendo balenare qualche estrema speranza, cercando di trovare parole di consolazione. Per il paziente quel medico è il giudice temuto ma è spesso anche l'estrema fonte di conforto: a lui si chiede di rinviare il piú possibile la sentenza, a lui si chiederà infine l'aiuto per morire. La sua preparazione comprende sempre piú contenuti di carattere psicologico, a lui si consigliano risorse nell'arte del confortare – parlare, guardare negli occhi, ascoltare, ricorrere alla letteratura, alla musica. Questa condizione umana del paziente e questo rapporto col medico sono il volto moderno di una realtà antica: risvegliano echi remoti, fanno emergere sedimenti dimenticati nel profondo delle nostre culture. A cominciare dalle stesse parole che designano i due interlocutori: il condannato a morte e chi gli annuncia la sentenza, il «paziente» e il «confortatore». Si tratta di personaggi che hanno conosciuto una lunga

storia. Il rapporto che li lega ha lasciato una traccia profonda nella storia delle culture cristiane europee: specialmente in quella italiana, ma non solo. È nella storia della pena di morte cosí com'è stata praticata per secoli nell'Europa cristiana che troviamo legioni di pazienti, torme di confortatori. Se ci riflettiamo, scopriamo che prima dei progressi della fisiologia la previsione della data di morte è stata possibile solo ai condannati a morte. È nelle carceri, nei tribunali e nelle chiese che medico e malato hanno avuto i loro antenati: al condannato, che fu chiamato «paziente», i membri di speciali associazioni religiose dette dei «confortatori» o «consolatori» hanno portato nel corso di molti secoli l'aiuto della loro compagnia e hanno soccorso i disperati con gli argomenti fondamentali della fede cristiana: la speranza nell'altra vita, la fede nella sopravvivenza dell'anima nell'aldilà, nella finale resurrezione dei morti. E non fu raro il caso in cui gli stessi titolari del potere di condannare, gli stessi carnefici, partecipassero all'opera di conforto. Nelle «ore funeste», nelle «notti malinconiche» che dividevano la decisione della sentenza dalla sua esecuzione si venne elaborando una scienza del conforto, un metodo della consolazione, frutto di riflessioni e di assidua esplorazione dell'esperienza. Se tutto questo affiora oggi alla coscienza e può diventare materia di ricerca storica è per un rivolgimento profondo che ha messo al centro delle nostre culture il problema della morte. «Morte inselvatichita», «oscena», nascosta in ospedale, celata agli occhi dei vivi: questa la diagnosi di un sociologo americano che stimolò gli storici europei – primo fra tutti Philippe Ariès – a esplorare l'evoluzione nel tempo delle rappresentazioni della morte. Intanto, piú o meno contemporaneamente, dal fondo oscuro del «braccio della morte» delle prigioni americane hanno cominciato a levarsi le voci dei condannati, come quel Caryl Chessman che combatté una lunga battaglia legale e prima di perderla definitivamente riuscí a fare della propria condizione uno scandalo mondiale. Si è scoperto cosí che la pena di morte aveva perso la brutale semplicità degli antichi patiboli del lungo Medioevo europeo e che i meccanismi e le garanzie della giustizia americana, figlia della tradizione migliore dell'Illuminismo europeo e dell'età delle rivoluzioni settecentesche, avevano creato situazioni di una crudeltà nuova, fatta del prolungamento illimitato di quei tempi tra la sentenza e l'esecuzione una volta misurati dalle ore dell'ultima notte. Ed è qui, per la solidarietà profonda tra le diverse espressioni di un'epoca e di una cultura, che si è

affacciata la condizione del «malato terminale» da cui siamo partiti. Il tempo della condanna registrata e comunicata dalla scienza sanitaria è anch'esso un tempo di durata di volta in volta adattata al tipo di malattia: ma rimane un tempo misurabile e controllabile con precisione, come per la condanna capitale del giudice. In ambedue i casi l'esito letale non è piú dovuto a un imprevedibile evento naturale ma è scritto in un documento e proiettato in un futuro piú o meno imminente ma previsto e misurato. Non solo: oggi lo studio del Dna individuale rende possibile la previsione della data di morte anche di chi non ha al momento presente nessuna malattia in atto. Quello che lo scrittore italiano Dino Buzzati immaginò in un raccontino di umorismo nero sta diventando realtà: oggi il medico può avere gli strumenti per individuare con sicurezza non solo la durata residua della vita del malato terminale ma anche il giorno in cui busserà alla porta di ciascuno dei suoi pazienti la morte iscritta nelle cellule fin dall'inizio della vita nell'organismo. Tutti malati terminali in potenza; e questo lo sapevamo. Ma oggi siamo in grado di varcare anche qui definitivamente il confine tra il mondo del pressappoco e l'universo della precisione, completando il cerchio che dalle stelle del cielo tolemaico e poi copernicano e galileiano si chiude sempre piú sulla conoscenza di noi stessi: noi, animali speciali perché consapevoli di morire ma finora tutelati dall'incertezza della data della fine. «Se la morte è sempre certa | di morire l'ora è incerta»: suona cosí la versione popolare di un'antica saggezza, oggi sul punto di essere cancellata (forse per sempre) dai progressi delle conoscenze scientifiche. Quando anche l'incertezza dell'ora finale non esisterà piú leggeremo con altri occhi la letteratura del conforto dei condannati dell'Europa preindustriale. E l'immagine del medico che oggi annuncia al paziente o alla sua famiglia quanti giorni o mesi di vita gli restano scatenando disperazione e terrore farà parte dell'orizzonte mentale comune. È possibile affrontare questa prospettiva, strappare dagli occhi l'ultimo velo di Maya che ci protegge? Non lo sappiamo. Ma è facile prevedere che ci saranno resistenze fortissime davanti all'ingresso in questa nuova epoca dell'umanità. Per ora abbiamo sostanzialmente accettato di conoscere le tare e i malanni insiti nell'embrione umano con la possibilità inerente alla conoscenza di selezionare i nascituri su questa base. Ma quando la malattia e la morte degli altri diventeranno malattia e morte annunciata di sé il problema di come consolare chi conosce la data finale,

già oggi problema irrisolto del nostro tempo di malati terminali, diventerà per ciascuno il problema di come restaurare un orizzonte di vita quotidiana che possa sopportare il frutto amaro della conoscenza. E la questione della qualità della vita e del senso dell'essere temporaneamente vivi acquisterà un significato nuovo. L'alternativa che Shakespeare ha proposto nel monologo di Amleto solleciterà con una rinnovata urgenza la coscienza dell'umanità, impossibilitata a fuggire dalla conoscenza non generica ma precisa e individualizzata della finitezza della vita. E allora il patrimonio di conoscenze depositato negli archivi delle misericordie e delle conforterie barocche ci apparirà forse come il nero cuore antico del futuro.

Indice dei nomi

I numeri di pagina del presente indice analitico sono riferiti all'edizione cartacea dell'opera. Per trovare le corrispondenze in questo e-book utilizzare la funzione «cerca» del dispositivo e-reader. Non tutti i termini potrebbero essere ricercabili.

I nomi preceduti da asterisco indicano persone sottoposte a procedimenti giudiziari, condannate o giustiziate.

Abelardo, Pietro, 36.
Accademia degli Euteleti, 138 n.
Accolti, Benedetto, 308.
Adamo, Pietro, 181 n.
Adamo di Brema, 53.
Ademollo, Alessandro, 197 n, 293 n, 326 n, 342 n, 495 n, 553 n.
Adorni Braccesi, Simonetta, 273 n.
Adorno, Caterina, *vedi* Caterina da Genova.
Adriaen, Marcus, 52 n.
Agnoletti, Ercole, 86 n, 100 n.
Agostini, Grazia, 361 n.
Agostino, Aurelio, vescovo d'Ippona, santo, 42-48, 49 e n, 50, 52, 56, 63, 71 n, 84, 188, 220, 222, 317, 345, 416, 417, 441.
Aiazzi, Roberto, 517 n.
Akbar, *detto* il Grande, imperatore moghul (*r*. 1556-1605), 472.
Alano di Lilla, 65 e n.
Alarico I, re dei Visigoti (395-410), 44.
Albanese, Piero, 342, 343.
Albergati, Niccolò, vescovo di Bologna, 127.
Albergati Capacelli, Pirro, conte, 366.
Alberti, Leon Battista, 171.
Alberti (*o* Ruberti), Gerardo, 177.
Albertini, Antonio, 414.
Alciato, Andrea, 22, 23, 28, 48.
Alembert, Jean-Baptiste Le Rond d', 371.
Alessandro IV (Rinaldo dei conti di Segni), papa (1254-61), 37, 168.
Alessandro VI (Rodrigo Borgia), papa (1492-1503), 229, 452.

Alessiani, fratelli (Alexianerbrüder), *vedi* Celliti.
Alfonso X, *detto* il Saggio, re di Castiglia e Léon (1252-84), 457.
Alfonso de Castro, 187 e n.
Alfonso Maria de' Liguori, santo, 436, 538.
Allen, Richard Martin, 484 n.
Althoff, Gerd, 51 n.
*Amato, Tommaso, 539.
Amaturo, Raffaele, 237 n.
Ambrogio, Aurelio, vescovo di Milano, santo, 42, 45, 49, 54.
*Ambrogio Bartolomeo da Villa Bartolomea, 315.
Amira, Karl von, 53 e n, 484 n.
Andrea da Vairana, *vedi* Viarani, Andrea.
Angeletti, Giorgio, 199 n.
Angelo da Chivasso (Angelo Carletti), 496.
Angelo Padovano, *detto* Antonio Sotto, 311.
Angelozzi, Giancarlo, 98 n, 99 n, 327 n, 401 n.
Annone, don Carlo, conte, 270.
Anselmi, Gian Mario, 172 n.
Anselmo d'Aosta, santo, 8.
Antonelli, Vittorio, 183 n.
Antoni, Pietro degli, 413.
Antonino (Antonino Pierozzi), santo, 59 e n, 214, 470.
Antonio da Gama, giurista, 464 e n, 466 e n, 467 e n, 468, 471.
*Antonio da Padova, 284.
Antonio da Previso, 285 n.
Aonio Paleario, *vedi* Della Paglia, Antonio.
Araújo, Ana Cristina, 451 n, 462 n.
Arbib, Lelio, 137 n.
arciconfraternite, *vedi* confraternite.
Ariès, Philippe, 86 n, 556.
Aringhi, Paolo, 276.
Ariosto, Ludovico, 188.
Arrigoni, Pietro, 290 n.
Asburgo, dinastia, 497.
Ascheri, Mario, 154 n.
Asso, Cecilia, 468 n.
Azpilcueta, Martín de, *detto* "il dottor Navarro", 244, 333, 390 n, 467.

Bacchi Della Lega, Alberto, 166 n.
Bacci, Pietro Giacomo, 288 n.
Bachrach, Bernard, 64 n.
Bachtin, Michail, 371.
Balbi, Giovanna, 111 n.
Baldassarre di Bologna, *vedi* Beccadelli (di Bologna), Baldassarre di Bernardino.
Baldassarri, Stefano U., 100 n.
Baldiserra (*o* Baldassarre) veneziano, 290 n.
Baldosii, Matteo, 266.
Balducci, Vincenzo, 553 n.

Bandini (dei) Baroncelli, Bernardo di Giovanni, 172.
Banker, James R., 85 n, 100 n.
Banti, Ottavio, 35 n.
Bao, Ronting, 13.
Baracchi, Orianna, 148 n.
Barbagli, Marzio, 73 n, 228 n, 530 n, 531 n.
Barbarossa, *vedi* Federico I Hohenstaufen.
Barberi, Ignazio, 514.
Barberini, Maffeo, principe di Palestrina, 266.
Barillari, Sonia Maura, 71 n.
Baronti, Giancarlo, 276 n, 342 n, 490 n, 508 n.
Barozzi, Pietro, vescovo di Padova, 142.
Bartolomeo d'Angelo, padre domenicano, 248 e n, 249 n.
Baruffaldi, Girolamo, 237, 264, 426 n.
Bashevis Singer, Isaac, 254 n.
Bassi, Ugo, 542.
Bastianensen, Antonius Adrianus Robertus, 40 n.
Bastianino (Sebastiano Filippi, *detto* il), 365.
Bastien, Pascal, 12 n, 373 n, 444 n, 445 n, 446 n.
Battista da Boixo, 284.
Battista da Ronchi, 284.
Battista da San Miniato, 118.
Bauduin (*o* Baudouin), François, 48.
Bauman, Richard A., 167 n.
Baumgart, Richard, 34 n.
Beattie, John Maurice, 519 n.
Beccadelli di Bologna, famiglia, 258.
Beccadelli (di Bologna), Baldassarre di Bernardino, 258 e n, 259.
Beccaria, Cesare, 16, 19 e n, 20 e n, 21, 23, 24, 52, 53 n, 132 n, 439, 440, 441 e n, 442, 529, 532 e n, 537, 544, 548, 549.
Bedetti, Antonia Margherita, 344.
Bedetti, Giovanni Battista, 344.
Bedori, Carlo Antonio, 413.
Bée, Michel, 446 n, 499 n.
Bellarmino, *vedi* Roberto Bellarmino.
Bellettini, Piero, 426 n.
Belli, Giuseppe Gioacchino, 245.
Bellini, Piero, 63 n.
Bellomo, Agapito, 307, 552.
Belloni Speciale, Gabriella, 349 n.
Bellosi, Luciano, 344 n.
Belluzzi, Raffaele, 423 n.
Belo, Lorenzo, 274.
Belotti, Bortolo, 91 n.
Beltrame, Giancarlo, 270 n, 441 n.
Bembo, Illuminata, 110, 111 n.
Benati, Daniele, 359 n.
Bendiscioli, Mario, 133 n, 265 n.

Benedetto XIV (Prospero Lorenzo Lambertini), papa (1740-58), 200, 271, 337 n, 404, 426 n, 451 n.
Benedetto XVI (Joseph Ratzinger), papa (2005-13), 16.
Bentivogli (*o* Bentivoglio), famiglia, 283.
Bentivogli, Annibale, 102.
Bentivogli, Filippo Maria, 409.
Bentivoglio, Giovanni, 166.
Bentivoglio, Luigi, marchese, 235 n.
Bentivoglio d'Aragona, Ippolito, marchese, 265, 311, 313.
Benvenuti, Matteo, 132 n, 165 n, 284 n, 285 n.
Benvenuti, Paolo, 293 n.
Benvenuto da Imola (Benvenuto Rambaldi), 91 e n.
Bercé, Yves-Marie, 167 n, 171 n, 172 n, 445 n.
Berengo, Marino, 183 n.
Bergamori, Giacomo Antonio, 366.
Berlinguer, Luigi, 35 n, 100 n.
Berman, Harold J., 60 n.
Bernabò, Battista, 283.
Bernabò Visconti, signore di Milano (1355-1385), 115.
Bernardi, Andrea, *detto* Novacula, 120 e n, 121 n, 342, 343 n.
Bernardino da Siena, santo, 74 e n, 125 e n, 139.
Bernini, Gian Lorenzo, 75.
Berretta, Cesare, 307.
Bersani Berselli, Gabriele, 366 n.
Bertalotti, Giovanni, 399.
Berti, Giovanni Lorenzo, 446 n.
Berti, Silvia, 513 n.
Bertoldi, Gian Matteo, 411.
Bertoldi Lenoci, Liana, 425 n, 436 n.
Bertuccelli, Serena, 447 n, 449 n.
Besomi, Ottavio, 429 n.
Besse, Pierre de, 444 n.
Biale, David, 106 n.
Biancardi, Giovanni, 439 n.
Bianchetti, Cesare, 130 n.
Bianchi, Angelo Maria, 133 e n.
Bianconi, Alfredo, 195 n.
Bidelli, Giovanni Battista, 252 n, 269.
Bidovec, Maria, 499 n.
Biffi, Serafino, 133 n, 173 n.
Bigli, don Gaspare, conte, 270.
Bini, Agostino, don, 542.
Bin Laden, Osama, 5-7, 536.
Biondi, Albano, 206 n, 337 n, 372 n.
Bispiach, Assuero, 399, 400.
Black, Christopher F., 98 n.
*Blay, John, 536.
Bloch, Marc, 381, 434 e n.
Blok, Anton, 70 n.

Bobadilla, Nicolò Alfonso de (Nicolò Alonso y Pérez, *detto*), 384.
Boccaccio, Giovanni, 226.
Boccalini, Traiano, 289 e n.
Boes, Maria R., 80 n.
Boespflug, François, 8 n.
Boezio, Anicio Manlio Torquato Severino, 142.
Bohde, Daniela, 344 n.
Bohne, Gotthold, 34 n, 35 n.
Boleyn, Thomas, 468.
Bollème, Geneviève, 508 n.
Bolognesi, Dante, 301 n.
Bonaccorsi, Piero, 203.
Bonacossi, Antonio, 151.
Bonacossi, Pinamonte, conte, 265.
Boncompagni, Jacopo, 371.
Bongiovanni, Chiara, 8 n.
Bonifacio VIII (Benedetto Caetani), papa (1294-1303), 32, 60, 93, 168, 348, 365.
Bonola, Gianfranco, 106 n.
Bonomo, Giuseppe, 432 n.
Bontade, Stefano, 82.
Borboni, dinastia, 540.
Borghese, Camillo, vescovo di Siena, 141.
Borghi, Francesco, 421.
Bori, Pier Cesare, XI, 12 n.
Borromeo, dinastia, 269, 270, 284.
Borromeo, Federico, cardinale, 474.
Borso d'Este, duca di Modena, Reggio (1450-1471) e di Ferrara (1471), 174.
Bortolan, Domenico, 343 n.
Boschetti da San Cesario, Albertino, 177.
Boscoli, Pietro Paolo, 177-84, 212, 273, 302, 306, 373, 374, 421.
Bossy, John, 384 n, 495 n, 515 n.
Botero, Giovanni, 235 e n, 383.
Bottero, Aldo, 350 n.
Boucher d'Argis, Antoine-Gaspard, 371.
Bougard, François, 52 n.
Boureau, Alain, 93 n, 206 n.
Boureau-Deslandes, André-François, 12 n.
Bovio, Giovanni Ludovico, 130 n.
Boyer, Paul, 535 n.
Bracciolini, Poggio, 484.
Brachet Contol, Giacomo, 209 n, 271 n.
Brancaccio, Ferrante, 267.
Brescaglia (*o* Brascaglia) da Modena, Bernardino, 290 n.
Brilli Cattarini, Silvia, 547 n.
Brizzi, Gian Paolo, 541 n.
Bronzini, Giovan Battista, 490 n.
Brown, Peter, 44 e n, 45 n, 47.

Brucioli, Antonio, 18 e n.
Brugnalesco, Fulvia, 432 n.
Brugnalesco, Valeria, 431.
Bruni, Francesco, 318 n.
Brunner, Otto, 27 n.
Bruno, Giordano, 87, 293, 553.
Bruto, Marco Giunio, 178.
Buganza, Gianni, 143 n.
Bugatti, Giovanni Battista, *detto* Mastro Titta, 494.
Bugenhagen, Johann, 486, 487.
Busecchino da San Frediano, 117, 118.
Bussi, Rolando, 206 n, 337 n, 372 n.
Buzzati, Dino, 557.

Cabello, Pedro, 320.
Caetani, Bonifacio, cardinal legato, 305.
Cagnola, Luigi, marchese, 270.
Caiani, Luigi, 295 n.
Caivani, Abramo, 293.
Calabrese da Sermoneta, Vincenzo, 203.
Caleffini, Ugo, 176 e n.
Calessi, Giovanni Pierluigi, 365 n.
Callegari, Laura, 366 n.
Calvino, Giovanni (Jean Cauvin), 493 e n.
Camillo de Lellis, santo, 254.
Campanella, Tommaso, 416.
Campeggi, Ridolfo, 400 e n, 506-8.
Campi, Emidio, 488 n.
Canetoli, Baldassarre, 102.
Canetoli, Tomaso, 283.
Canonici, Girolamo, marchese, 547.
Canosa, Romano, 345 n.
Cantarella, Eva, IX, 78 n, 79 n.
Cantelli, Paolo, *detto* Lievra, 159, 161 fig.
Cantú, Cesare, 19 n.
Caparozzi, Domenico, 243 e n, 244 n.
Capitano, Umberto, 340 n.
Capobianchi, Leonardo Antonio Gaetano, 415-17.
Caponetto, Salvatore, 291 n, 292 n, 308 n, 309 n.
Caporella, Pietro Paolo, 195, 385.
Cappelli, Eugenio, 135 n, 136 n, 137 n, 538 n.
Cappi, Davide, 116 n.
Capra, Carlo, 438 n.
Capra, Tommaso, 412.
Capuano, Orazio, 321.
Caracciolo, Francesco, 538.
Carafa, Gian Pietro, *vedi* Paolo IV.
Carafa, Pierluigi, cardinal legato, 504.

Carbonati, Gianfrancesco, 418.
Carena, Carlo, 50 n.
Carlino, Andrea, 349 n, 350 n.
Carlo I Magno, imperatore (800-14), 52.
Carlo I Stuart, re d'Inghilterra, Scozia e Irlanda (1625-49), 395.
Carlo II d'Asburgo, re di Spagna (1665-1700), 269 n.
Carlo IV di Lussemburgo, imperatore del Sacro Romano Impero (1347-78), 35.
Carlo V d'Asburgo, re di Spagna e imperatore del Sacro Romano Impero (1519-56), 156, 258, 471, 485, 486, 497, 498.
Carlo V di Valois, re di Francia (1364-80), 65.
Carlo Alberto di Savoia, re di Sardegna (1831-49), 538.
Carlo Borromeo, santo, 133, 268, 450, 494.
Carmagnola, Francesco, 166.
Carollo da Comiso, Francesco, 207.
Carra, Gilberto, 351 n.
Carrara, Francesco, 60, 538.
Carrati, Baldassarre, conte, 264 n.
Carrino, Agostino, 17 n, 30 n.
Carriola, Giovanni della, 504, 505 fig.
Carroll, Michael P., 434 n.
Caruso, Carlo, 429 n.
Casagrande, Giovanna, 109 n.
Casali, Elide, 301 n.
Casali, Ciro, 551.
Casali, Lucia, 551.
Casali, Maria Grazia, 133 n.
Casanova, Cesarina, 327 n, 401 n.
*Cashman, John, 520.
Casini, Tommaso, 150 n.
Cassani, Cinzia, 539 n.
Cassese, Antonio, 6 n.
Cassiano, Giovanni, *vedi* Giovanni Cassiano.
Castagna, Gian Battista, 393 n.
Castellani, Emilio, 208 n.
Castellano, Domenico, 315.
Castelli, Niccolò, conte, 130 n.
Castellione, Sebastiano, 17, 331.
Castello, Giovan Pietro, 249.
Castelnuovo, Enrico, 58 n.
Castelvetro, Ludovico, 351.
Castiglioni, Arturo, 350 n.
Castoldi, Fermo, 284.
Cataldo Siculo (Giovanni Cataldo Parisio, *detto*), 457.
Catania, Alessio, 14 n.
Catena (Bartolomeo Vallante *o* Valente, *detto* il), 326, 327, 328 e n, 329, 330, 332, 336, 337, 343, 372.
Caterina da Genova (Caterina *o* Caterinetta Fieschi Adorno), santa, 111, 193.
Caterina da Siena (Caterina Benincasa), santa, 104 e n, 105-8, 193, 263, 273, 274, 297, 387, 525.

Caterina de' Vigri (Caterina da Bologna), santa, 110.
Catone, Marco Porcio, 330.
Cattaneo, Enrico, 132 n.
Cavalca, Domenico, 222.
Cavazza, Gian Battista, notaio, 398 n.
Cavazza, Silvano, 185 n.
Cavina, Marco, 209 n.
Ceccani (della Sabina), Girolamo, 265.
Ceccarello, Alfonso, 330.
Cecchi, Giovan Maria, 136.
Cecco d'Ascoli, 117.
Celestino da Verona (Giovanni Antonio Arrigoni), frate, 292.
Celliti (*o* fratelli alessiani; Alexianerbrüder), congregazione, 110, 486, 487.
Cenci, Beatrice, 295 e n, 337.
Cenci, Lucrezia, 295.
Cenciolini, Vincentio, 329.
Ceruti, Adriano, 132 n, 269 n, 442 n.
Cervantes y Saavedra, Miguel de, 460.
Cervini, Fulvio, 424 n, 428 n.
Cesare, Gaio Giulio, 23, 178.
Cesario di Heisterbach, 79, 343 n.
Chartier, Roger, 239 n, 386 n.
Chastel, Jean, 228.
Chessman, Caryl, 556.
Chevalier, Louis, 547 n.
Chiarini, Gioachino, 40 n.
Chieregati, Giovanni, 161.
Chiffoleau, Jacques, 29 n, 37 n, 57 n, 63 e n, 64 n, 67 n, 74 n, 123 n, 167 n, 170 n, 172 n, 386 n, 471 n, 483 n, 491 n.
Chigi, Giovanni, principe, 552 e n.
Chimisso, Cristina, 135 n.
*Christophersdotter, Anne, 531.
Ciammitti, Luisa, 361 n.
Ciasca, Raffaele, 350 n.
Cibrario, Luigi, 538.
Cilla, Lucrezio, 431 e n.
Cingaro, Sante, 290 n.
Citone, famiglia, 293 n.
Civitale, Giuseppe, 297 n.
Civitali, Matteo, 183 e n.
Claro, Giulio, 21, 334 e n.
Clemente V (Bertrand de Got), papa (1305-1314), 65, 169, 467.
Clemente VIII (Ippolito Aldobrandini), papa (1592-1605), 197.
Cockburn, J. S., 519 n.
Coggiola, Giulio, 80 n.
Cohen, Daniel, 535 n.
Cohen, Esther, 64 n.
Cohn, Samuel K. jr, 92 n.

Colao, Floriana, 35 n, 100 n.
Colin, Pierre, 30 n.
Colla, Umberto, 9 n.
Collina, Giuseppe, 411, 412.
Collorato, Michele, 310, 311.
Colonna, Marcantonio, viceré di Sicilia (1577-84), 207.
Colonna, Vittoria, 383.
Colonnello, Isabella, 345 n.
Compagni, Dino, 116 n.
compagnie [*vedi anche* confraternite; scuole di conforteria]:
– Compagnia degli Agonizzanti, Bologna, 425;
– Compagnia dei Bianchi di (*o* della) Giustizia, Napoli, *vedi* Confraternita di Santa Maria Succurre Miseris;
– Compagnia del Crocifisso, Cingoli, 201;
– Compagnia del Divino Amore, Genova, Roma, 193;
– Compagnia del Gesú, Parma, 201;
– Compagnia della Croce, Lucca, 183;
– Compagnia della Misericordia, Avignone, 446;
– Compagnia della Misericordia, Bolsena, 202;
– Compagnia della Misericordia, Città del Messico, 210;
– Compagnia della Misericordia, Foligno, 201;
– Compagnia della Misericordia (*o* Compagnia della misericordia «de redemptione et succurre miseris»), Genova, 111, 216 n;
– Compagnia della Misericordia, Montefalco, 202, 203;
– Compagnia della Misericordia di Castelnuovo, Tortona, 209;
– Compagnia della Misericordia di San Rocco, Pavia, 202, 509;
– Compagnia della Misericordia di Santa Maria del Sole (*o* Confraternita di Santa Maria del Sole), Lodi, 133, 246 e n;
– Compagnia della Morte, Ravenna, 201, 301 n, 302;
– Compagnia della Morte, Urbino, 129 e n;
– Compagnia della Pietà, Viterbo, 145;
– Compagnia dell'Assunta, Palermo, 257;
– Compagnia del Mandiletto, Genova, 193;
– Compagnia del Santissimo Crocifisso (*detta* Compagnia dei Bianchi), Palermo, 195, 207, 257, 258 e n, 271, 324, 385, 409, 425, 539, 540;
– Compagnia di giustizia di Santa Maria della Pietà (*detta* Compagnia dell'Azori), Messina, 249, 250;
– Compagnia dei Penitenti neri di san Giovanni Battista, *detti* dei «florentins», Avignone, 446;
– Compagnia (*o* Ospedale) di San Giovanni Battista della Morte, Modena, 101, 147, 156, 206, 260, 266, 338, 349, 361, 372, 383, 403, 541;
– Compagnia di San Giovanni Battista Decollato, Viterbo, 243;
– Compagnia di S(an) Giovanni Decollato (*detta* Compagnia della Morte), Faenza, 186, 200;
– Compagnia di San Giovanni Decollato (*o* Compagnia della Morte), Siena, 139, 140, 154, 182, 282;
– Compagnia (*o* Confraternita) di San Giovanni Decollato, Stroncone, 199;
– Compagnia di San Giovanni Decollato dei Fiorentini (*detta* Compagnia della Misericordia della nazione fiorentina), Roma, 139, 142, 186, 190-92, 195-98, 200, 201 n, 209, 210, 235 n, 261, 265, 271, 286, 288, 293, 308, 327, 349, 356, 364, 369, 385, 408, 446, 512, 550, 551 e n;

– Compagnia di San Giuseppe, Urbino, 129;
– Compagnia di Santa Maria Annunziata (*o* dei Battuti Neri), Ferrara, 101, 149, 151, 237, 264, 359, 364, 365, 387;
– Compagnia di Santa Maria della Carità, Modena, 339 n;
– Compagnia di Santa Maria delle Grazie (*o* Fraternita dei Fiorentini), Pisa, 138;
– Scuola di San Girolamo (*poi* Scuola "dei Picai"), Venezia, 102;
– Scuola di Santa Maria della Giustizia (*poi* Scuola "dei Picai"), Venezia, 102.
confraternite (o arciconfraternite, congregazioni, consorzi), [vedi anche scuole di conforteria]:
– Arciconfraternita (di San Girolamo) della Carità, Roma, 385 n;
– Arciconfraternita della Santissima Madonna della Consolazione, Roma, 197;
– Arciconfraternita della Santissima Madonna del Suffragio, Roma, 197;
– Arciconfraternita di San Giovanni Decollato, Roma, *vedi* Compagnia di San Giovanni Decollato dei Fiorentini, Roma;
– Confraternita degli Agonizzanti (Arciconfraternita della SS. Natività di Nostro Gesú Cristo degli Agonizzanti), Roma, 369, 426 n;
– Confraternita dei Disciplinati, Domodossola, 109 n;
– Confraternita dei Disciplinati di Sant'Andrea, Perugia, 148;
– Confraternita dei Santi Andrea e Bernardino (*o* Confraternita di Sant'Andrea e San Bernardino della Giustizia), Perugia, 199, 238, 544 e n;
– Confraternita del Corpus Domini, Urbino, 128;
– Confraternita della Beata Vergine del Suffragio, Sondrio, 210, 211;
– Confraternita della Misericordia, Chieri, 209;
– Confraternita della Misericordia, Grugliasco, 209;
– Confraternita della Misericordia, Lisbona, 451;
– Confraternita della Misericordia, Torino, 209;
– Confraternita della Pietà dei carcerati, Roma, 197;
– Confraternita di Gesú Nazzareno e Maria Santissima Addolorata, San Giacomo di Compostella, 211;
– Confraternita di Nostra Signora della Carità, Cáceres, 463;
– Confraternita di San Fantin, Venezia, 133, 265 n, 358;
– Confraternita di San Giacomo Minore, Piacenza, 202;
– Confraternita di San Giovanni, *detta* della Buona Morte, Modena, *vedi* Compagnia (*o* Ospedale) di San Giovanni Battista della Morte, Modena;
– Confraternita di San Giovanni Battista Decollato (*detta* Compagnia dei Neri), Firenze, 100, 138, 148, 157, 172, 240, 336, 364, 504, 537, 538;
– Confraternita di San Giovanni Battista e Santo Spirito, Bisignano, 210;
– Confraternita di San Giovanni Decollato alle Case Rotte, Milano, 132, 173, 268, 269, 278, 437, 438, 441, 442, 510 fig;
– Confraternita di San Giovanni Decollato (*o* Compagnia della Giustizia), Prato, 138 e n;
– Confraternita di San Giovanni Evangelista della Morte, Padova, 101, 142;
– Confraternita di Santa Croce, Brisighella, 361;
– Confraternita di Santa Maria della Croce al Tempio (*o* Confraternita dei Battuti neri *o* Compagnia dei Neri) Firenze, 116, 122, 134 e n, 137 e n, 138, 148, 178, 180, 192;
– Confraternita di Santa Maria della Giustizia, Verona, 101;
– Confraternita di Santa Maria della Misericordia, San Sepolcro, 100;
– Confraternita di Santa Maria della Morte (*o* Confraternita dei Battuti della Morte), Bologna, 100 e n, 129 e n, 200 e n, 349, 363;
– Confraternita di Santa Maria della Morte (*o* di «Disciplini Bianchi»), Milano, 132 e n;

– Confraternita di Santa Maria delle Grazie, Faenza, 131;
– Confraternita di Santa Maria Succurre Miseris (*detta* Compagnia dei Bianchi della Giustizia), Napoli, 194, 195, 248, 267, 320, 322, 323 fig, 385, 409, 462, 506, 538, 539;
– Confraternita (*o* Compagnia) della Morte, Ferrara, 310, 313, 315, 365, 544;
– Congregazione degli Agonizzanti, Palermo, 425;
– Consorzio di Santa Caterina, Bergamo, 97;
– Fraternita di Santa Maria della Misericordia, Urbino, 129 e n;
– Gemilut Hasadim, confraternita ebraica, Ferrara, 153;
– Misericordia Maggiore di Bergamo, congregazione, 91, 241.
Conte, Gian Biagio, 340 n.
Conte, Pietro, 75 n.
Copinger, Walter Arthur, 112 n.
Coppola, Antonio, 320.
Córdoba (*o* Cordova) y Salinas, Diego de, 248 e n.
Cornovaglia, Giovan Tommaso, 294.
Cortelazzo, Manlio, 28 n.
Cortese, Giovanni Battista, marchese, 267.
Cosimo I de' Medici, duca di Firenze (1537-1569) e granduca di Toscana (1569-74), 139, 174, 336 e n.
Cosimo III de' Medici, granduca di Toscana (1670-1723), 299 e n.
Cosini, Silvio, 344 e n.
Cospi, Antonio Maria, 340 n.
Cossar, Roisin, 91 n.
Costa, Pietro, 49 n, 51 n.
Costantino I, Caio Flavio Valerio Aurelio, imperatore romano (306-337), 24, 44, 365.
Coste, Jean, 169 n.
Cottignola, Vincenzo, *detto* "la Creatura", 421, 440.
Cova, Luciano, 44 n.
Covington, Sarah, 516 n.
Cozzi, Gaetano, 389 n.
Cozzi, Luisa, 389 n.
Cranach, Lucas, il Vecchio, 355.
*Cremonini, Lucia, 163 n.
Crespin, Jean, 308, 500.
Crisciani, Chiara, 341 n.
Crispoldi (da Rieti), Tullio, 186, 187 e n, 238.
Cristiano VII, re di Danimarca (1766-1808), 531.
Cristofori, Alberto, 14 n.
Cristoforo da Bologna, 216 n, 222.
Croce, Benedetto, 277 n, 306 n, 505 n, 506 n, 537, 539 n.
Croce, Giulio Cesare, 507.
Cucchi, Margherita, 429 e n, 430 e n, 431 e n.
Cumont, Franz, 72 n.
Curione, Celio Secondo, 233.
Cuté (*o* Cuti), Tommaso, 325.
Cutini, Clara, 148 n.
Cutrera, Antonino, 195 n, 207 n, 208 n, 272 n, 540 n.

Dalla Volpe, Lelio, 237 n, 399.
Dall'Olio, Guido, 123 n, 160 n, 290 n.
Damhouder, Joost (*o* Jocodus) Van, 471 e n.
D'Amico, Stefano, 284 n.
D'Ancona, Alessandro, 327 n.
Dandino, Anselmo, 504.
Danforth, Samuel, 535.
Dante Alighieri, 28, 33-35, 64, 71, 165, 226.
Danzerello (da Piperno), Domenico, 286.
David, Jean-Michel, 77 n.
Davis, John Anthony, 547 n.
Dean, Trevor, 28 n, 35 n, 71 n, 115 n, 166 n.
De Angeli, Elena, 535 n.
De Apibus, Venturino, *vedi* Venturino da Bergamo.
Deciani, Tiberio, 168 e n.
Dedekenn, Georg, 496 n.
De Deo, Emanuele, 539.
De Ferrari, Orazio, 424 n.
Defoe, Daniel, 518.
De Grandis, Giovanna, *detta* la Tintora, 299.
Delcorno, Carlo, 74 n.
Della Paglia, Antonio (Aonio Paleario), 291, 308, 309 e n.
Della Riccia, Angeluccio, 293.
Dell'Armi, Niccolò, 130 n.
Della Robbia, Luca, 178, 179 n, 182, 302.
Della Rovere, Domenico, vescovo di Asti, 209.
Del Monte, Antonio, 130 n.
Del Pozzo, Joan P., 105 n.
Del Tufo, Giovan Battista, 277 e n.
Delumeau, Jean, 500 n.
De Ricci, Carlo, 266.
De Rolandis, Giovanbattista, 422.
De Romanis, Roberto, 276 n, 508 n, 519 n.
De Sá, Manuel, gesuita, 463 e n.
De Sanctis, Agostino, 345.
De Sandre Gasparini, Giuseppina, 101 n, 142 n.
De Vaucher Gravili, Anne, 514 n.
De Vio (da Gaeta), Tommaso, *detto* «il Gaetano», 392.
Di Agresti, Domenico Guglielmo Maria, 138 n.
Di Bella, Maria Pia, 195 n, 324 n, 370 n.
Diderot, Denis, 371.
Di Donato, Riccardo, IX n.
Dietrich, Veit, 471 e n.
Dimas Loris, Juan, vescovo di Barcellona, 481.
Ding, Yu, 13.
Diocleziano, Gaio Aurelio Valerio, imperatore romano (284-305), 43.
Di Pietro, Pericle, 349 n.

Di Sivo, Michele, 190 n, 408 n.
Disma, *detto* «il Buon Ladrone», santo, 180, 222, 227, 238, 256, 274, 275, 387.
Diurni, Giovanni, 28 n.
Dolfo di Antonio, 283.
Domenico da Lugo, 120.
Domínguez, Joaquín M., 475 n.
Donati, Claudio, 438 n.
Donati, Guglielmo, 186 n.
Donatini, Enzo, 139 n.
Donato, proconsole d'Africa (408-10), 49.
Donato de Richo, 116.
Dondaine, Antoine, 107 e n.
Donne, John, 501.
Döpler, Jacob, 491 e n, 492 n, 494 n.
Dos Guimarães Sá, Isabel, 229 n, 454 n, 456 n, 460 n.
Dostoevskij, Fëdor Michajlovič, 70, 554 n.
Dudith, Andreas, vescovo di Vác, 288.
Duns Scoto, Giovanni, 392.
Duparc, Pierre, 42 n.
Dupré Theseider, Eugenio, 104 n.
Du Puy, Gérard, 107.
Durand, Ursin, 57 n.
Duvernoy, Jean, 63 n.

Edgerton, Samuel Y. jr, 358 n.
Egmond, Florike, 347 n.
Eisenbichler, Konrad, 134 n, 136 n.
Eleonora del Portogallo (*o* di Viseu *o* di Lancaster), *detta* la Regina vecchia, regina consorte del Portogallo (1481-95), 229, 451.
Emanuele Filiberto, duca di Savoia (1553-1580), 209.
Enrico IV di Borbone, re di Francia e di Navarra (1589-1610), 228, 444, 448.
Enrico VII di Lussemburgo, imperatore del Sacro Romano Impero (1308-13), 34.
Enrico VIII Tudor, re d'Inghilterra (1509-1547), 516.
Enriquez, Gabriel, 286-88.
Epicuro, 331, 335.
Equini, Adolfo, 367 n.
Erasmo da Rotterdam (Geert Geertsz), 18, 22, 23, 333, 468 e n, 483.
Ercole I d'Este, duca di Ferrara (1471-1505), 173 n, 174, 176, 213.
Escalera, Jesús M., 475 n.
Espino López, Antonio, 481 n.
Esposito, Anna, 263 n.
Este, Ferrante d', 177.
Estensi, dinastia, 213 n, 348.
Étaix, Raymond, 52 n.
Eugenio IV (Gabriele Condulmer), papa (1431-47), 135, 136.
Evangelisti, Claudio, 543 n.
Evans, Richard J., 10 n, 74 n, 340 n, 373 n, 388 n, 484 n, 494 n, 497 n.
Eymeric, Nicolau, 38.

Fabbri, Sisto, maestro del Sacro Palazzo, 335.
Fabbri (di Monestirolo), Giovanni, 545-48.
Fabbri (di Monestirolo), Luigi, 545.
Fabbricatore, Domenico, 322.
Facca, Danilo, 53 n.
Facchinei, Ferdinando, 21.
Faggion, Lucien, 373 n.
Fagniez, Gustave, 465 n.
Falloppio (*o* Falloppia), Gabriele, 349, 351 e n.
Fanfano, Nicola, 322, 324.
Fantaguzzi, Giuliano, 114 n.
Fanti, Mario, 100 n, 108 n, 127 n, 128 n, 129 n, 216 n, 361 n.
Fantini, Maria Pia, 432 n.
Fantoni, Francesco, 414.
Farinacci, Prospero, 324.
Fasani, Ranieri, 94, 97.
Fatinelli, Pietro (*o* Piero), 183 e n, 184-86, 233, 273, 297, 387.
Favole, Adriano, 73 n.
Fawkes, Guy, 501.
Fawtier, Robert, 107 n.
Febvre, Lucien, 553, 554 n.
Feci, Simona, 22 n.
Federico I Hohenstaufen, *detto* Barbarossa, imperatore del Sacro Romano Impero (1152-90), 93.
Federico II Hohenstaufen, imperatore del Sacro Romano Impero (1220-50), 168.
Federico da Montefeltro, duca di Urbino (1444-82), 128.
Feo, Giacomo, 120.
Ferdinando I di Borbone, re delle Due Sicilie (1816-25), 539.
Ferdinando II di Trastámara, *detto* il Cattolico, V *come* re d'Aragona (1452-1516), III *come* re di Napoli (1504-16), II *come* re di Sicilia (1468-1516), 458.
Ferdinando IV di Borbone, re di Napoli (1759-1816), I *come* re delle Due Sicilie (1816-25), 207, 539.
Fernandez, Dominique, 295 n.
Ferrante, Gennaro, 100 n, 101 n.
Ferrari, Gianmaria, 287.
Ferrari, Giovanna, 341 n, 352 n.
Ferrari, Maurizio, 400 n.
Ferrari, Silvia, 218 n.
Ferrari Moreni, Giovanni Franco, 541.
Ferrarini, Girolamo, 213 n.
Ferretti, Francesco, 241 n.
Ferretti, Massimo, 111 n, 246 n, 358 e n.
Fielding, Henry, 371 n.
Fieschi Adorno, Caterina (*o* Caterinetta), *vedi* Caterina da Genova.
Figlia, Francesco, 207 n.
Filangieri, Gaetano, 549.
Filère, Joseph, 448 e n.
Filippo II d'Asburgo, re di Spagna (1556-98), re di Napoli e di Sicilia (1554-98), 251, 258, 268, 269, 383, 392, 451, 461, 462, 480.

Filippo III d'Asburgo, re di Spagna, II *come* re di Portogallo (1598-1621), 462.
Filippo IV, *detto* il Bello, re di Francia (1285-1314), 93.
Filippo Neri, santo, 187, 288, 289.
Fineschi, Filippo, 134 n, 137 n, 376 n.
Finzi, Roberto, 543 n.
Fiorelli, Piero, 318 n.
Fiorini, Vittorio, 423 n.
Firpo, Luigi, 19 n, 21 n, 293 e n, 333 n, 441 n, 488 n, 491 n.
Fisher, John, 247, 502.
Fiume, Giovanna, 298 e n, 433 n.
Flaminio, Marco Antonio, 187.
Fletcher, John, 517.
Florimonte, Galeazzo, vescovo di Sessa, 185 n, 268.
Foà, Simona, 293 n.
Fogliani, Stefano, vescovo di Modena, 260 n.
Fontana, Francesco, conte, 267.
Fontana, Giovanni, 494 e n.
Fontana, Lavinia, 363 n.
Fontana, Lucia, 284.
Fonzi, Bruno, 254 n.
Fornari (da Piacenza), Callisto, 194.
Forni, Martino, 290 n.
Fornoni, Giorgio, 76 n.
Fosi, Irene, 81 n, 373 n.
Foucault, Michel, 279 e n, 370 e n, 371 e n, 373, 533 e n.
Fouqueray, Henri, 228 n.
Fragnito, Gigliola, 44 n.
Frajese, Vittorio, 400 n.
Frale, Barbara, 169 n.
Francesca di Meo da Scarperia, 351 n.
Franceschini, Adriano, 101 n, 149 n.
Franceschino da Rubiera, cameriere di Ferrante d'Este, 177.
*Francesco, *detto* Bernacchiola, 118.
Francesco da Buti, 28.
Francesco da Cotignola (Francesco Sforza), condottiero, 283.
Francesco da Mozzanica, 227 e n.
Francesco d'Assisi (Giovanni di Pietro Bernardone), santo, 91, 108, 120, 143.
Francesco Saverio (Francisco Xavier), santo, 472 e n, 474.
Francioni, Gianni, 21 n.
Franz, Gunther, 470 n.
Frazer, James G., 9, 12, 72 e n.
*Frederick, Francis, 534 fig.
Frédol, Bérenger, 169 n.
Fregoso, Federico, cardinale, 183.
Frescobaldi, Girolamo, 365.
*Friano da Padova, 284.
Friedberg. Emil, 65 n.
Frigessi, Delia, 73 n.

Frisoni, popolo, 53.
Frugoni, Carlo Innocenzo, 367.
Frugoni, Chiara, 75 n.
Fumagalli, Vito, 95 n.

Gabertinga, Arrigo, 276.
Gaeta, Paola, 6 n.
Gaetano, il, *vedi* De Vio (da Gaeta), Tommaso.
Gaetano da Thiene, santo, 267.
Galasso, Giovanni Martino, 131.
Galeazzo Maria Sforza, duca di Milano (1466-76), 174.
Galeota, Mario, 267.
*Galles, Paolo Antonio, 512.
Gallina, Ernesto, 291 n, 292 n, 308 n.
Gambacorta, Carlo, 35.
Gambacorta, Pietro, 35.
Gambarucci, Marco, 265, 266 e n, 294 e n, 298, 299 n, 300.
García Sexto, Emanuele, 211.
Gargiaria, Giovanni Battista, 398 e n, 490 e n.
Garibaldi, Giuseppe, 540.
Garin, Maria, 86 n.
Garmann, L. Christian Friedrich, 341 n.
Garnet, Henry, 501.
Garofalo, Ivan, 340 n.
Garrati da Lodi, Martino, 167 n.
Garrison, Fielding H., 347 n.
Garzoni, Tommaso, 490 e n.
Gaspari, Gianmarco, 440 n.
Gatari, Andrea, 80 n.
Gattico (da Milano), Girolamo, 252 e n, 254 n, 269.
Gauvard, Claude, 27 n, 29 n, 61 n, 74 n, 123 n, 204 n, 458 n, 471 n, 483 n, 491 n.
Gazzini, Marina, 263 n.
Geiler von Kaisersberg, Johann, 483.
Gelasio I, papa (492-96), 51.
Gensini, Sergio, 64 n.
Geri del Bello, 28.
Germain, Élisabeth, 30 n.
Gernet, Louis, IX e n, 23.
Gerson, Jean, 65 e n, 66 e n, 67, 87, 126, 443, 444, 483.
Gessi, Giuseppe, 418.
Gesú di Nazareth, 9, 12, 26, 30, 31, 47, 85, 95, 104, 105, 108, 186, 198, 208, 233, 245, 253, 266, 268, 296, 303, 305, 314, 365, 387, 392, 450, 459, 469, 473, 479, 480, 483, 506, 527, 539, 544, 549.
Geverati, Angelo, 311.
Ghezzi, Placido Eustachio, 293 e n, 369.
Giacomo da Prato, 284.
Giacomo della Marca (Domenico Gangala), santo, 194.
Gian Galeazzo Visconti, duca di Milano (1395-1402), 132.
Giannella, Francesco, 321.

Giganti, Girolamo, 169 e n.
Gigliotti, Giovan Carlo, 99 n.
Gil, Pere, gesuita, 481.
Ginzburg, Carlo, 22 n, 187 n, 227 n, 400 n.
Giorgi, Gasparo, 313, 315.
*Giorgio da Udine, 290 n.
Giotto di Bondone, 74, 86.
Giovagnoni, Giuseppe, marchese, 420.
Giovanni, vescovo di Bisignano, *vedi* Marignola, fra Giovanni.
Giovanni II di Aviz, re del Portogallo (1481-1495), 456.
Giovanni II (don Juan) di Trastámara, re di Castiglia e León (1406-54), 458.
Giovanni della Cucipella, 203.
Giovanni di Sassonia, principe elettore di Sassonia (1525-32), 521.
Giovanni Antonio da Chianni, 350.
Giovanni Antonio da Verona, *vedi* Celestino da Verona.
Giovanni Battista (Decollato), santo, 83, 141, 192, 198, 221, 257, 363, 365, 382, 425, 432 n, 441, 442, 448, 510 fig, 538.
Giovanni Cassiano, santo, 54.
Giovanni Paolo II (Karol Józef Wojtyła), papa (1978-2005), 5.
Giovannini, Carlo, 206 n, 337 n, 372 n.
Girard, René, 12 e n.
Girolamo, Sofronio Eusebio, santo, 358, 385 n.
Girolamo da Praga, 484
Giulia (Maggiore), figlia di Augusto, moglie di Tiberio,166.
Giuliano di Lorenzo de' Medici, signore di Firenze (1513-16), 181.
Giulini, Alessandro, 439 n.
Giulio II (Giuliano della Rovere), papa (1503-13), 192.
Giuseppe, santo, 424.
Giuseppe II d'Asburgo-Lorena, imperatore del Sacro Romano Impero (1765-90), 132, 437, 441, 442.
Giussani (*o* Giussano), Giovan Pietro, 133.
*Giustini, Angelo, 543.
Gleixner, Ulrike, 523 n.
Glorieux, Palémon, 65 n.
*Goad, Benjamin, 535.
Godi, medico bolognese, 350.
Godman, Peter, 335 n.
Goethe, Johann Wolfgang von, 208 e n, 259, 532.
Gonzaga, Ercole, vescovo di Mantova, 185 n.
Gorringe, Timothy, 8 n, 517 n, 520 n.
Goschler, Johann, 16 n.
Goti, popolazione, 44.
Gouthier, Giuseppe, 434 n.
Gozzadini, Giovanni, 289 n.
Grandi, Adeodato, 542.
Grandi, Renzo, 361 n.
Grassi, Paris (*o* Paride) Maria, marchese, 415, 416.
Graziani Secchieri, Laura, 151 n.

Graziano, giurista (XI sec.), 317.
Gregorio I Magno, papa (590-604), santo, 45, 51 n.
Gregorio VII (Ildebrando Aldobrandeschi di Soana), papa (1073-85), 60.
Gregorio IX (Ugolino di Anagni), papa (1227-41), 191.
Gregorio XIII (Ugo Boncompagni), papa (1572-85), 197, 200, 289, 337 n.
Grendi, Edoardo, 124 e n, 428 n.
Greppi, Emanuele, 439 n.
Grignani (*o* degli Arcangeli), Domenico, 410, 411.
Grillo, Angelo, 241.
Grion, Alvaro, 97 n, 127 n.
Grottanelli, Elena, 128 n.
Gruber, Nicodemo, 500 n.
Guadagno, Giovanni Lorenzo, 427 n, 429 n.
Guardo, Marco, 235 n.
Guarini, Marco Antonio, 101 n.
Guazzini, Sebastiano, 375 n.
Gucci, Tommaso, 118, 119.
Guenée, Bernard, 65 n, 68 n.
Guerra, Enrica, 394 n.
Guerreau, Alain, 58 n.
Guerrero, Pedro, vescovo di Granada, 393 n, 461, 480.
Guillaume de Bruc, scudiero, 67.
Guillaume de Leans, cavaliere, 64.
Guillotin, Joseph-Ignace, 13.
Guitti, Guido, 547.
Gulia, Luigi, 291 n.
Gurevič, Aron Jakovlevič, 434 e n.
Guzmán, Diego de, 238 n.

Harrington, Joel F., 492 n.
Hart, Herbert L. A., 353 e n.
Härter, Karl, 197 n.
Hauschild, Wolf-Dieter, 487 n.
Hay, Douglas, 346 n.
Hell, Bertrand, 72 n.
Henderson, John, 98 n, 135 n.
Henningsen, Gustav, 401 n.
Herrera Puga, Pedro, 475 n.
Hertz, Robert, 376 e n, 434.
Hespanha, António Manuel, 451 n, 464 n.
Hilka, Alfons, 343 n.
Hinderbach, Johannes, vescovo di Trento, 197 n.
Hirdt, Willi, 276 n.
Hitler, Adolf, 10.
Hofer, Gianfranco, 185 n.
Hogarth, William, 518.
Holbein, Hans, 470 e n.
Hommel, Karl Ferdinand, 530, 532.

Horowitz, Elliott, 153 n.
Huberinus, Caspar, 470.
Hugo, Victor, 70.
Huizinga, Johan, 29, 65 n, 68 n, 71 e n.
Humphrey, David C., 350 n.
*Hungerladin, Anna Martha, 525, 526.
Hurtubise, Pierre, 390 n.

Iacopo di Ippolito Cancelli da Pelago, 489.
Ignazio di Loyola, santo, 239, 382, 383, 391, 473.
Illibato, Antonio, 194 n, 540 n.
Innocenzo III, (Lotario dei conti di Segni), papa (1198-1216), 31, 33, 36, 93, 128, 214, 391 n, 496.
Innocenzo VIII (Giovanni Battista Cybo), papa (1484-92), 190.
Ioly Zorattini, Pier Cesare, 431 n.
Ippoliti, Onofrio, 266.
Isabella di Trastámara, *detta* la Cattolica, regina di Castiglia e di Léon (1474-1504), 458.
Isella, Francesco, 246 e n, 247.
Israel, Uwe, 74 n, 483 n.
Ivo di Chartres, 317.

Jacob, Jeff, 5 e n.
Jacopino del Conte (Iacopo Calvi *detto*), 382.
Jacopo (*o* Iacopo) da Varazze, 222 e n, 224, 356, 362 n, 363.
Jacopone da Todi, 360.
Jakobson Schutte, Anne, 238 n.
Jakubowski-Tiessen, Manfred, 525 n, 526 n.
Jasinsk, Bernardo, 65.
Jean de Montagu, tesoriere, 68.
Joncheray, Jean, 30 n.
Jones, James, 14 n.
Jorga, Nicolas, 65 n.

al Kalak, Matteo, 95 n, 99 n, 102 n, 148 n, 156 n, 206 n, 338 n.
Kant, Immanuel, 532.
Kantorowicz, Ernst H., 93 n, 169 n, 539 n.
Kantorowicz, Hermann U., 123 n.
Kauffman, Christopher J., 486 n, 487 n.
Kelsen, Hans, 17 e n, 30 e n.
Khalilieh, Hassan S., 80 n.
Kittsteiner, Heinz D., 529 n.
Kord, Susanne, 523 n, 528 n.
Kornmann, Heinrich, 340, 341 n, 463 e n.
Krogh, Tyge, 531 n.
Kümmelmann, Matthias Michael, 526.

Labat, Jean-Baptiste, 326 n.
Lacaita, Giacomo Filippo, 91 n.
Lächele, Rainer, 528 n.

Laínez, Diego, 384.
Lalatta Costerbosa, Marina, 62 n.
Lallemand, Yves, 445 n.
Lambertini, Prospero, *vedi* Benedetto XIV.
Lami, Giovanni, 441.
Lancellotti, Tommasino (Tommasino de' Bianchi, *detto*), 99.
Landsberg, Johann, 344 n.
Lanzoni, Francesco, 186 n.
Lanzoni, Silvio, 290 n.
La Torre, Massimo, 62 n.
Laurent, Marie-Hyacinte, 216 n.
Lauro, Cesare, 447 e n, 448.
Lauwers, Michel, 85 n.
Lavenia, Vincenzo, 37 n, 160 n, 168 n, 244 n, 317 n, 333 n, 372 n, 467 n.
Lazar, Lance Gabriel, 383 n.
Lazeri, Pietro, 537 e n.
Lazzerini, Luigi, 35 n, 138 n, 183 n, 185 n, 351 n.
Ledesma, Giacomo, gesuita, 291.
Lemesle, Bruno, 37 n.
Lemon, Rebecca, 501 n.
Lenz, Rudolf, 521 n.
Lenzi, Giacomo, 278.
León, Pedro de, 475 e n, 476, 477, 478 e n, 479-81.
Leonardi, Mario F., 183 n, 297 n.
Leonardo da Vinci, 348.
Leone X (Giovanni di Lorenzo de' Medici), papa (1513-21), 193, 196.
*Lepsch, Andreas, 525.
Le Rider, Jacques, 533 n.
Lestringant, Frank, 297 n.
Lett, Didier, 116 n.
Liberati, Alfredo, 141 n.
Libri, Bartolomeo di Francesco de', tipografo, 112 n.
Lievra, *vedi* Cantelli, Paolo.
Linebaugh, Peter, 346 n, 517 n, 519 n.
Lischetti, Angela, 238 n.
Little, Lester K., 97 n.
Liva, Giovanni, 284 n.
Livia da Linara, 301-4.
Livio, Tito, 20.
Lombardi, Alfonso, 362.
Lombardi, Federico, gesuita, 5 e n.
Lombardi, Marilena, 138 n.
Lombardini, Sandro, 106 n.
Lombroso, Cesare, 72, 73 n.
Lomellino, Girolamo, cardinal legato, 504.
Lopes, Maria Antónia, 460 n.
Lopez, Giuseppe, 322, 324.
López Molina, Francisco, 481 n.

López Vela, Roberto 191 n.
Lorenzetti, Ambrogio, 94, 99, 141.
Lorenzo da Mugnano, 307.
Lorenzo de' Medici, *detto* il Magnifico, signore di Firenze (1469-92), 135, 136, 166, 172, 173 n, 181.
Loretelli, Rosamaria, 276 n, 508 n, 519 n.
Lotario dei conti di Segni, *vedi* Innocenzo III.
Lotter, Friedrich, 222 n.
Lotti, Giuseppe Antonio, 403.
Lowe, Kate J. P., 28 n, 166 n.
Lubac, Henri de, 55 n.
Luca da Faenza, 292.
Lucano, Marco Anneo, 395 n.
Luccarelli, Cosimo, 433 n.
Lucchi, Marta, 95 n, 99 n, 102 n, 148 n, 156 n, 206 n, 338 n.
*Luccioni, Giovanni, 544.
Lucio III (Ubaldo Allucingoli), papa (1181-1185), 168.
Ludovico I il Pio, re d'Aquitania (781-814), imperatore (814-40), 54.
Ludovico Sforza, *detto* il Moro, duca di Milano (1480-99), 173.
Ludolfo di Sassonia, 224.
Luebke, David M., 524 n.
Lugli, Adalgisa, 361 n.
Lupano, Alberto, 209 n.
Lutero, Martino (Martin Luther), 47, 48, 183, 193, 199, 209, 229, 230, 355, 384, 468-70, 488 e n, 490, 491 e n, 495-98, 521, 525.
Luttazzi Gregori, Elsa, 35 n.

Macchiavelli, Carlo Antonio, 149 n, 163 n, 236, 237 e n, 398 n, 399, 404, 410, 415, 417, 503 n, 509.
Macchiavelli, Luigi di Lionardo, 237.
MacDonald, Michael, 73 n.
Macedonio, vicario imperiale dell'Africa, 45-47.
Machiavelli, Niccolò, 6 e n, 172 n, 181, 189, 297, 302, 400.
Madalena (da Brembio), Giovanni Battista, 508 n.
Maddalena da Linara, 301, 306.
Maestro di Pico, miniaturista, 359 n.
Maffani, Giovanni, notaio, 199, 238.
Maffi, Bruno, 520 n.
Maggi, Armando, 241 n.
Maiorino, Marco, 169 n.
Maitland, Frederic W., 169.
Malena, Adelisa, 522 n, 525 n.
Malisandi, Gregorio, 412.
Malisardi, Giuseppe Gaetano, 405.
Malvasia, Carlo Cesare, 363 n.
Malvezzi, Anna, 72 n.
Manara, Giacinto, padre, 24 e n, 25, 260 n, 280 n, 390 e n, 391 e n, 392, 393 e n, 394, 395 e n, 396 e n, 397, 398, 404, 406, 490, 509.
*Mangone, Benedetto, 277.
Manni (da Modena), Giovanni Battista, 428 n.

Mansi, Gian Domenico, 55 n, 254.
Mansi, Marcello, 254.
Mantecón Movellán, Tomás A., 191 n.
Mantegna, Andrea, 305, 356.
Manuele I di Aviz (don Manuel), re di Portogallo (1495-1521), 451, 454, 459.
Manuzio, Aldo, 110.
Manzoli, Benedetto, conte, 267.
Manzoni, Alessandro, 284, 285 n, 317.
Marcello, Marco Claudio, 83.
Marcocci, Giuseppe, 451 n, 453 n, 459 n, 461 n, 463, 464 n, 474 n, 492 n.
Mariana, Juan de, 387 e n.
Mariani, Splandiana, 431.
Marignola, fra Giovanni, vescovo di Bisignano, 100.
*Marion de la Court, 64.
Martène, Edmond, 57 n.
Martini, Francesco, 552.
Martini, Giuseppe, 209 n.
Martini, Luigi, 309 e n, 541 e n.
Maruscelli, Francesco, abate, 266.
Marx, Karl, 488.
Marzocchi, Lucia, 299.
Masaccio (*pseud. di* Tommaso di ser Giovanni Cassai), 296.
Masaniello (Tommaso Aniello), 321.
Mascarin, Niccolò, 215.
Mascia, Girolamo, 194 n.
Masciarelli, Pasqualino, 353 n.
Massai, Giorgio, 550 n.
Massetti, Adriana di Mariotto, 298.
Massimiliano I d'Asburgo, imperatore del Sacro Romano Impero (1493-1519), 497.
Mastrillo, Garsia, giurista, 324 n.
Mather, Cotton, 535.
Mayes, Benjamin T. G., 390 n, 496 n.
Mayo, Giovanni Andrea di, 248 n.
Mazzacane, Aldo, 21 n.
Mazzatinti, Giuseppe, 120 n, 148 n.
Mazzei Traina, Marinella, 151 n, 365 n.
Mazzi, Maria Serena, 174 n, 177 n, 213 n, 283 n.
Mazzoleni, Gilberto, 72 n.
Mazzoni, Guido, 361.
Mazzoni, Vieri, 115 n.
Medici, dinastia, 178, 182.
Medici, Giuliano di Piero de', 166, 172.
Medici, Michele, 347 n.
Medici, Sebastiano, 205 n.
Medici, Zanobi (*o* Zanobio) de', frate domenicano, 238 e n.
Meersseman, Gilles-Gérard, 98 n.
Meisen, Karl, 71 n.
Menghi, Giovanni, *detto* "la bella Gioanna", 420.

Menniti Ippolito, Antonio, 81 n.
Merback, Mitchell B., 29 n, 72 n, 355 n, 486 n.
Merbesius, Bonus (Bon de Merbes), teologo, 443 n.
*Merenda, Melchiorre, 540.
Mereu, Italo, 132 n, 270 n, 334 n, 441 n, 510 fig, 510 n, 553 n.
Merlet, Lucien, 68 n.
Michelangelo Buonarroti, 382.
Michele Arcangelo, santo, 425.
Michele da Calci, frate, 121, 183, 185, 293.
*Michelet de Terreblay, 64.
Milani, Giuliano, 114 n, 116 n.
Milani, Marisa, 431 n.
Ministri degli infermi (*detti* camilliani), ordine religioso, 254.
Minturno, Antonio, 267.
Modzelewski, Karol, 53 n.
Molho, Anthony, 115 n.
Mombelli Castracane, Mirella, 197 n.
Mommsen, Theodor, 45 n, 77 n.
Mondino de' Luzzi, 347.
Mongitore, Antonino, 513, 514 e n.
Moniz, García, 457 n.
Montagnani, Luciana, 434 n.
Montaigne, Michel Eyquem de, 326 e n, 327, 328 e n, 329-32, 334, 335 e n, 346, 369, 371-73, 520, 533.
Montalbani, Ovidio, 398 e n.
Montecatini, Antonio, 173 n.
Montecuccoli, Giuseppe, 341.
Montecuccoli, Massimiliano, marchese, 267.
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat barone di La Brède e di, 537.
Montevecchi, Alessandro, 172 n.
Monti, Gennaro Maria, 98 n.
Monti, Giuseppe, 287, 550-52.
Mora (*o* Morra), Gian Giacomo, barbiere, 284, 285, 317, 395, 396 e n.
Morandi, Gian Battista, 441.
Moranti, Luigi, 129 n.
*Morgan, James, 536.
Morigi, Maria, 201.
Morigia, Carlo, 268.
Morina, Giulio, 111 n, 112.
Moro, Tommaso (Thomas More), 21 n, 22 e n, 246, 333 e n, 334 n, 502.
Mortara, Edgardo, 550.
Moser, Johann Jacob, 524 e n, 526, 527, 530.
Mostaccio, Silvia, 111 n.
Muir, Edward, 273 n.
Mulholland, Maureen, 36 n, 37 n.
Multes, Pedro de, 478.
Münchhausen, Karl Friedrich Hieronymus barone di, 351 n.
Münster, Ladislao, 349 n, 351 n.

*Münsters, Catharina, 529.
Muratori, Ludovico Antonio, 237.
Muret, Jean, 445 e n.
Murphy, Terence R., 73 n.
Mutti da Seravezza, Caterina, 299 n.
Muyart de Vouglans, Pierre-François, 73 n.
Muzzarelli, Maria Giuseppina, 80 n.

Nadi, Gaspare, 166.
Naldi, Giacomo, 421.
Nanni, Giancarlo, 138 n.
Nannipieri, Silvia, 138 n.
Napoleone I Bonaparte, imperatore dei Francesi (1804-14), 422, 544.
Navarro, "il dottor", *vedi* Azpilcueta, Martín de.
Neri da Cortona, Simone, 107.
Nerli, Reginaldo, frate, 185 n.
Nevizzano (da Asti), Giovanni, giurista, 22, 79 n, 205 n, 333 e n.
Newman, Graeme, 7 n.
Niccoli, Alessandro, 28 n.
Niccoli, Ottavia, 116 n, 495 n.
Niccolò III (Giovanni Gaetano Orsini), papa (1277-80), 33.
Niccolò V (Tommaso Parentucelli), papa (1447-55), 456.
Niccolò dall'Occhio, 117.
Niccolò dell'Arca, 361, 362.
Niccolò di Toldo da Perugia, 104, 273, 387.
Nicholas, David, 64 n.
Nicholls, David, 500 n.
Nietzsche, Friedrich, 8, 9 e n.
Nissenbaum, Stephen, 535 n.
Nobile, Bernardo, 213 n, 215 n.
Nogaret, Guillaume de, 168.
Novacula, *vedi* Bernardi, Andrea.
Novati, Francesco, 504 n, 506 n.
Nubola, Cecilia, 197 n.

Obama, Barak, 5, 536.
Obizzi, Roberto degli, 271.
Ochino, Bernardino (Bernardino Tommassini, *detto*), 383.
O'Dell, Joseph, 81, 82.
Olivari, Michele, 460 n, 475 n, 481 n.
Olivieri Baldissarri, Marina, 133 n.
O'Neill, Charles E., 475 n.
Orano, Domenico, 292 n.
*Organtino di Persona (da Roma), 191.
Origene di Alessandria, 50.
Orlandi, Arianna, 138 n.
Orlando, Leoluca, 81.
Ortalli, Gherardo, 116 n, 123 n, 353 e n, 394 n.

Ottone di Frisinga, 51 n.

Paccagnini, Ermanno, 396 n.
Padoa Schioppa, Antonio, 45 n, 113 n.
Paglia, Vincenzo, 192 n, 197 n, 285 n.
Paiva, José Pedro, 229 n, 453 n.
Paleario, Aonio (*pseud. di* Antonio della Paglia), 291 e n, 308, 309 e n.
Paleologo, Giacomo, frate domenicano, 286 e n, 288, 289.
Paleotti, Gabriele, arcivescovo di Bologna, 270, 398.
Pallavicini, Giovanni Luca, conte, 270.
Pallavicini, Lazzaro, cardinale, 159.
Pandone, Tommaso, 205.
Panichi, Nicola, 331 n.
Panico, Guido, 248 n, 277 n, 506 n.
Panofsky, Erwin, 75 e n.
Panzacchi, Alessandro, 290 n.
Panzieri Saija, Giuseppina, 488 n.
Paoli, Cesare, 489 n.
Paolin, Gianna, 160 n, 317 n.
Paolino, Anna, 209 n.
Paolo II (Pietro Barbo), papa (1464-71), 166.
Paolo III (Alessandro Farnese), papa (1534-1549), 196.
Paolo IV (Gian Pietro Carafa), papa (1555-1559), 195.
Paolo V (Camillo Borghese), papa (1605-1621), 199, 425.
Paolo di Farino, *detto* «il Calcagno», 284.
Paolo (*o* Saulo) di Tarso, santo, 7, 25, 31, 40, 47, 56, 193, 302, 488, 491, 493, 502.
Paolo Uccello (Paolo di Dono), 129, 362.
Paravicini Bagliani, Agostino, 341 n.
Parisini, Alessandra, 132 n, 200 n.
Parisini, Girolamo, 410.
Paschini, Pio, 185 n.
Pasculli Ferrara, Mimma, 436 n.
Pasquali (da Comacchio), Lucrezia, 312.
Passerini, Luigi, 100 n, 136 n.
Pastore, Stefania, 109 n.
Pavagliote, don Antonio, *detto*, 121.
Pazzi, Iacopo dei, 172.
Pellegrino da San Cesario, 349.
Pensabene, Cristoforo, notaio, 130 e n, 270.
Pepoli, Giovanni, 289.
Perkins, William, 515 e n.
*Perone da Novara, 489.
Persichini da Calcara, Santo, 412.
Perti, Giacomo Antonio, 366, 367.
Pertile, Antonio, 113 n, 334 n.
Pesce, Mauro, 30 n.
Peter de Backer, 81 n.
*Peterson, Peter, 534 fig.

Peverada, Enrico, 311 n, 365 n.
Pezzella, Sosio, 193 n.
Philippe de Mézières, 65 e n.
Piana, Giannino, 49 n.
Piattelli, Abramo, 293 n.
Piattelli, Alberto, 293 n.
Piazza, Guglielmo, 284, 317.
Piergentili, Pier Paolo, 169 n.
Pier Giovanni Genasio da San Cesario, 344.
*Piero da Codigoro, 213.
Piero della Francesca (*o* Piero dei Franceschi), 86, 355.
Piero di Cavalcante di Piero da Città di Castello, 283.
Pierozzi, Antonino, *vedi* Antonino.
Pierre de Craon, 67, 354.
Pierre d'Orgemont, 65.
Pietrantonio da Capua, 267.
Pietro Antonio da Cervia, 290 n.
Pitrè, Giuseppe, 432 n, 433.
Pietro della Vedova, *detto* «il Tedesco», 413.
Pietro Leopoldo, granduca di Toscana (1765-1790), Leopoldo II d'Asburgo-Lorena *come* imperatore del Sacro Romano Impero (1790-92), 167, 173, 537.
Pimentel Fonseca, Eleonora, 306.
Pinamonte da Brembate, 91.
Pio IV (Giovanni Angelo Medici), papa (1559-65), 201.
Pio V (Antonio Ghislieri), papa (1566-72), 201, 251, 258, 268, 392 e n, 393 n, 451 e n, 461, 462.
Pio IX (Giovanni Maria Mastai Ferretti), papa (1846-78), 550, 553.
Pio (da Carpi), dinastia, signori di Carpi, 174.
Pio (da Carpi), Giovanni Ludovico (*o* Zohane Ludovico), 174, 175.
Pio (da Carpi), Giovanni Marco, 175.
Pio (da Carpi), Giovanni Nicolò, 175.
Pisani, Mario, 17 n, 537 n.
Pistocchi, Michele Andrea, 114 n.
Pitassi, M. Cristina, 522 n.
Pizzola, Agostino, 409.
Platone, 7.
Plaza, Juan de la, 480.
Plinio il Vecchio (Gaio Plinio Secondo), 340.
Po-Chia Hsia, Ronald, 388 n.
Polanco, Juan Alonso de, gesuita, 239, 240 e n, 241, 243, 246, 310, 386, 389, 390, 476, 481 e n.
Polcri, Alessandro, 100 n.
Pole, Reginald, cardinale, 383.
Poley, Jared, 524 n.
Polidori, Luigi Filippo, 177.
Polizzotto, Lorenzo, 112 n.
Polledro, Alfredo, 554 n.
Pomatelli, Bernardino, 264 n, 426 n.
Pomponio Leto, Giulio, 166.
Porret, Michel, 73 n.

Portinaro, Pier Paolo, 6 n.
Poza, Juan Bautista, 475 e n.
Prades Vilar, Mario, 481 n, 482 n.
Prejean, Helen, suora, 14 n, 82, 554 n.
Prieur, Jean, 78 n.
Priori, Lorenzo, 318, 319 n.
Priscilliano, eretico spagnolo (*m*. 385), 45, 48.
Procaccioli, Paolo, 241 n.
Prodi, Paolo, 36 n, 37 n, 51 n, 62 e n, 189 n, 317 n.
Prosperi, Adriano, 37 n, 58 n, 109 n, 111 n, 179 n, 180 n, 181 n, 187 n, 215 n, 217 n, 218 n, 223 n, 376 n, 451 n, 460 n, 481 n, 482 n.
Prosperi, Gaetano, 543 e n.
Prudenza di Ancona, 276.
Pullan, Brian, 37 n.
Puppi, Lionello, 290 n, 343 n, 354 n.

Quaglioni, Diego, 197 n, 293 n.
Quaresima, Caterina, 312.

Rabelais, François, 553, 554.
Radbruch, Gustav, 486 n.
Radzinowicz, Leon, 517 n.
Ragghianti, Renzo, 331 n.
Raggio, Osvaldo, 124 n, 495 n.
Raimondi, Nicola, *detto* Budella da Bologna, 414.
Raimondo da Capua, frate, 104.
Raimondo di Peñafort, 63.
Ranke, Leopold von, 193.
Rat, Maurice, 326 n.
Ratzinger, Joseph, *vedi* Benedetto XVI.
Ravaillac, François, 395, 444.
Reginone di Prüm, cronista, 56 e n.
Regio, Urbano, 470.
Regoli, Ivo, 138 n.
Reinhard, Wolfgang, 203 n.
Reitz, Johann Heinrich, 522.
Reynolds, Roger E., 56 n.
Rezasco, Giulio, 489 n.
Rhodes, Dennis E., 241 n.
Riario, Cesare, conte, 120.
Ricasoli Baroni, Giovambattista di Bindaccio, 332 e n.
Ricci, Corrado, 166 n.
Ricci, Giovanni, 177 n, 348 n.
Ricci, Giulio, 266.
Riepe, Juliane, 366 n.
Rigaux, Dominique, 106 n.
Righetti, Pellegrino, 290 n.
Rinaldi, Evelina, 35 n.

*Ritters, Christian Friedrich, 524 e n, 525, 526.
Rizzoni, Giovanni, 93 n.
Robbins, Tim, 14 n.
Roberto Bellarmino, dottore della Chiesa e santo, 275 e n, 278, 387, 388 e n, 389, 501.
Rodríguez Flores, Maria Inmaculada, 457 n, 458 n.
Rodríguez Sánchez, Ángel, 463 n.
*Rog, John P., 534 fig.
Romagnosi, Gian Domenico, 538.
Romanelli, Andrea, 311.
Romano, Angelo, 241 n.
Romano, Tommaso, gesuita, 78 n, 386 n, 477 n.
Romano, Vincenzo, 112 n.
Romeo, Giovanni, 194 n, 268 n, 320 e n, 461 n.
Romoli, Girolamo, 329.
Ronchey, Silvia, 41 n.
Rondoni, Giuseppe, 136 n, 283 n.
*Rose, Charles, 536.
Rosenzweig, Franz, 106 n.
Rosoni, Isabella, 390 n, 544 n.
Rossi, Aldo, 344 n.
Rougé, Jean, 45 n.
Rousseau, Jean-Jacques, 533, 537.
Rovatti, Antonio, 541 n.
Rowe, John G., 173 n.
Rubin, Miri, 65 n.
Rule, John G., 346 n.
Rürup, Reinhard, 524 n.
Ruschi, Gian Battista, 351 n.
Russo, Maria, 320.
Ryan, Daniel C., 524 n.

Sabbadini, Paolo, 159, 160 n, 161 fig.
Sabbatini, Giuliano de' conti, vescovo di Modena, 101 e n, 102 n, 163 n, 383, 541.
Sabean, David Warren, 524 n.
Sacardino, Bernardino, 400-3.
Sacardino, Costantino, 400, 402, 403.
Sacchetti, Giannozzo, 107.
Sacchetti, Giulio Cesare, cardinal legato, 504.
Sacchi, Bernardino, 301-3, 304 e n, 305.
Sacrati, Francesco, 313.
Sainati, Giuseppe, 35 n.
Saint-Pol, Louis de, conte di Lussemburgo,445.
Sala, Carlo, 438 e n, 439 e n, 440, 554.
Salazar, Miguel Jerónimo de, 479.
Sallustio, Gaio Crispo, 23.
Salviati, Francesco, arcivescovo di Pisa, 172.
Sandonati, Gilio, 310.
Sandys, sir John, 389.

Sanguigno di Naro, Giovanni Pietro, 207.
Sanseverino, Eleonora, 248 n.
Santagata, Borso, 267 n.
Sanudo, Marin, il Giovane, 374 e n, 376 n.
Sanvittore, Gaetano, 552 n.
Sardo, Ranieri, 35 n.
Sarpi, Paolo, 389 e n.
Sartini, Gabriella, 366 n.
Sartoni, Stefano, 417.
Sassoli, Angelo, 423.
Sattler, Michael, 488.
Saulo di Tarso, *vedi* Paolo di Tarso.
Savage, Thomas, 522.
Savelli, Giacomo, cardinale, 288.
Saverio da Brusciano, Francesco, 194 n.
Savigni, Giovanni Battista, 541.
Savonarola, Girolamo, 30, 112 e n, 182, 185, 230, 342, 375.
Savonese, Paola, 322 n.
Savorelli, Alessandro, 331 n.
Sbriccoli, Mario, 29 n, 60 n, 123 n, 167 e n, 169 e n, 334 n, 390 n.
Scali, Giorgio, 115 e n.
Scanaroli, Gian Battista (Giovanni Battista), vescovo di Tiro e Sidone, 385 e n.
Scaraffia, Lucetta, 106 n.
Scaramella, Pierroberto, 249 n.
Scarfantone, Francesco, 329.
Scarfoglio, Domenico, 342 n.
Scarlatto di Nuto, 117.
Schiavariello, Onofrio, 321, 322.
Schiavoni, Francesco, 311.
Schiera, Pierangelo, 27 n.
Schmidt, Frantz, 492, 493.
Schmitt, Jean-Claude, 79 n, 435 n.
Schubert, Heinrich, 525.
Schuster, Peter, 471 n, 483 n, 491 n, 493 n.
Sciascia, Leonardo, 514 n.
Scozzacaro, Marco, 342.
scuole di conforteria:
– Scuola dei confortatori bolognesi (*o* Conforteria di Bologna), Bologna, 152, 175, 215-17, 235 n, 236, 238, 261, 265, 278 n, 354, 362, 365, 390, 397, 398 e n, 399, 400, 403-7, 409 e n, 413-16, 419, 422, 440, 490, 503 n, 510, 542, 543;
– Scuola di conforteria, Ferrara, 264, 265;
Seay, Scott D., 535 n, 536 n.
Secchiarolo, Angelo, *detto* Bigarato (*o* Bigaratta) da Ripe, 278.
Segneri, Paolo, 427, 428 e n.
Sehling, Emil, 491 n.
Senault, Jean-François, 499, 500 e n.
Seneca, Lucio Anneo, 47, 334 e n.
Sergi, Giuseppe, 58 n.

Serni, Pompeo, 234, 235 n, 238, 261 e n, 281, 370.
Serra, Andrea, 510.
Serristori, Averardo, 329 e n.
Serveto, Michele, 18, 286, 288, 493.
Seyward Lear, Floyd, 167 n.
Sgrilli, Paola, 146 n.
Shakespeare, William, 501, 533, 557.
Sharpe, James A., 388 n, 519 n, 522 n.
Siculo, Giorgio (Giorgio Rioli, *detto*), 188, 241.
Signorini, Isabella, 297.
Simioni, Attilio, 539 n.
*Simone da Zagabria, 489.
Simone di Biagio, 115, 116.
Simoni, Dario, 34 n.
Simonino da Trento, 120.
Sisto V (Felice Peretti), papa (1585-90), 289.
Smith, Lacey Baldwin, 516 n.
Socci, Antonio, 422.
Socrate, 7, 251, 256, 330.
Sola, José C., 474 n.
Solfaroli Camillocci, Daniela, 111 n, 193 n, 522 n.
Soli, Gusmano, 101 n.
Sommervogel, Carlos, 472 n, 475 n.
Sonnatius (Sonnazio), vescovo di Reims (VII sec.), 55.
Sonnier, Elmo Patrick, 554.
Soprani, Pietro, 415.
Sotomayor, Maria Anna de, 479.
Sotto, Antonio, *vedi* Angelo Padovano.
Spaccini, Giovan Battista, 206 n, 337 n.
Spada, Giuseppe Nicola, marchese, 404.
Spallaccini, Domenico, 512.
Spanna, Girolama, 298.
*Specht, Dorothea Elisabeth, 529.
Spierenburg, Peter, 29 n, 373 n, 501 n.
Spini, Giorgio, 336 n.
Spinola, Ambrogio, 269.
Stefani, Pellegrino, 419, 420.
Stegani, Giacomo d'Antonio, 414.
Stella, Federico, 21 n.
Stendhal (*pseud. di* Marie-Henri Beyle), 114, 295 n.
Stieber, Thomas, 493 n.
Stoc, Giuseppe, 208.
Stockdale, W. H., 173 n.
Strom, Jonathan, 524 n.
Strozzi, Amerigo, 329 n.
Strozzi, Carlo, 329 e n.
Stussi, Alfredo, 146 n.

Stürmer, Wolfgang, 491 n.
Szczucki, Lech, 286 n.
Sznura, Franek, 115 n.

Tacconi, Gaetano, 404.
Tacito, Publio Cornelio, 52, 166, 484.
Tagliareni, Calogero, 277 n.
Tallon, Alain, 448 n.
Tamburini, Luigi, 421.
Tanara, Giovanni Niccolò, marchese, 404, 542.
Tanon, Célestin Louis, 64 n.
Tarchetti, Alcesti, 371 n.
Targioni Tozzetti, Giovanni, 351 n.
Taroni, Giovanni Battista, 366.
Tarugi, Francesco Maria, arcivescovo di Avignone, 446.
Tassinari, Giuseppe, 200 n.
Tasso, famiglia, 241.
Tasso, Bernardo, 241 n.
Tasso, Ercole, 240, 241 e n, 242 e n, 243.
Tasso, Giovanni Giacomo, 241 n.
Tasso, Torquato, 187, 188, 240, 241 n, 303.
Tassoni, Giovanni, 435 n.
Tazzoli, Enrico, don, 541.
Teatini, ordine religioso, 195, 267, 311, 428 n.
Tedeschi, Girolamo, 400.
Tedeschi, John, 401 n.
Tedeschi, Pellegrino, 400.
Tellechea Idígoras, José Ignacio, 393 n, 461 n.
Tengler, Ulrich, 485.
Teodosio I, *detto* il Grande, imperatore romano (379-395), 42, 54.
Terenzio, Publio Afro, 47.
Terpstra, Nicholas, 109 n, 127 n, 153 n, 216 n, 263 n, 264 n, 266 n, 270 n, 358 n.
Terzoli, Maria Antonietta, 422 n.
Thibaudet, Albert, 326 n, 328 n.
Thompson, Edward Palmer, 181 e n, 346 n, 517 e n, 520 n.
Tiberio, Giulio Cesare Augusto, imperatore romano (14-37 d.C.), 166.
Timmermann, Achim, 355 n.
Tiziano Vecellio, 358.
Todeschini, Giacomo, 71 n.
Todesco (*o* Tedesco), *vedi* Pietro della Vedova.
Tognetti, Gaetano, 287, 550-52.
Tomasi, Grazia, 351 n.
Tomás y Valiente, Francisco, 28 n, 461 n, 463 n.
Tommaso d'Aquino, santo, 15, 389, 392, 393.
Tommaso di Antonio, 107.
Tommaso di Guccio Gucci, *vedi* Gucci, Tommaso.
Tommaso Moro (Thomas More), santo, 21 e n, 22, 333 e n, 502.
Toni, Diomede, 190 n.

Toni, Giorgio, 349 n.
Toniolo, Federica, 359 n.
Torre, Angelo, 124 n.
Torres Arce, Marina, 191 n.
Torri, Pellegrino, 418.
Tourn, Giorgio, 493 n.
Traverso, Chiara, 101 n, 102 n, 133 n, 166 n, 206 n, 265 n, 355 n, 358 n, 376 n, 432 n.
Trevi, Emanuele, 121 n, 210.
Trivulzio, dinastia, 269.
Trochi da Carmignano, Caterina, 299 n.
Troiano, Alfredo, 174 n, 215 n, 217 n, 218 n.
Trotti, Ludovico, marchese, 270.
Truchuelo García, Susana, 191 n.
Trusen, Winfrield, 37 n.
T'Serstevens, Albert, 326 n.
Tubach, Frederic C., 222 n.
Turner, Victor, 376 n.
Turrini, Patrizia, 154 n.

Ubaldi, Baldo degli, 25, 324, 392.
Uberto di Liegi, santo, 72.
Urbano VIII (Maffeo Barberini), papa (1623-1644), 266.
Usimbardi, Piero, segretario di Ferdinando I de' Medici, 292.

Valdés, Juan de, 195, 267, 383.
Valgrisi, Vincenzo, 470 n.
Vallante (*o* Valente), Bartolomeo, *vedi* Catena.
Vallerani, Massimo, 113 n.
Valvasor, Johann Weichard, 499 e n.
Van Dülmen, Richard, 29 n, 160 n, 172 n, 179 n, 373 n, 487 n.
Van Gennep, Arnold, 376 n.
Varchi, Benedetto, 137 e n, 138 n.
*Varnesi, Antonio, 510.
Varoti, Carlo, 172 n.
Vasari, Giorgio, 356, 358 n, 362 e n.
Vecchiani, Alessandro, 329.
Vecoli, Bruno, 183 n.
Vega y Carpio, Félix Lope de, 477.
Velasco, Giovanni, 321.
Venard, Marc, 30 n, 446 n.
Venessi, Gabriele, 330.
Venessi, Giovan Battista, 330.
Ventura, Comino, 241 e n, 246 n.
Venturi, Franco, 19 e n.
Venturino da Bergamo (Venturino de Apibus), 96-99, 108, 127, 455.
Verdon, Laure, 373 n.
Vergerio, Pier Paolo, 185 e n.
Vermiglioli, Giovanni Battista, 148 n, 238 n, 544 n.

Vernant, Jean-Pierre, IX n.
Vernazza, Battistina, 195 e n.
Vernazza, Ettore, 111, 112, 192-94.
Vernizzi, Giuseppe Maria, 405.
Verri, Alessandro, 439.
Verri, Gabriele, 438.
Verri, Pietro, 21 n, 439, 441, 442.
Verri (da Cremona), Carlo, cappuccino, 255 e n, 269 e n.
Versoris, Nicolas, 465 e n.
Vesalio, Andrea, 346, 349.
Vian, Paolo, 81 n, 337 n.
Viarani, Andrea (*o* Andrea da Vairana), cancelliere, 174-76, 179, 212, 216, 354.
Vidor, Gian Marco, 56 n.
Vigri, Caterina, *vedi* Caterina de' Vigri.
Villani, Giovanni, 117 n.
Villani, Matteo, 98.
Villard, Renaud, 171 n, 173 n.
Villey, Pierre, 328 n.
Villon, François, 78, 445, 465.
Vincent-Cassy, Mireille, 64 n.
Visceglia, Maria Antonietta, 370 n.
Vischer, Peter, 47.
Visconti, dinastia, 115, 269.
Visconti, don Alberto, marchese, 270.
Visconti Borromeo, Giovanni Antonio, conte, 270.
Visconti Pirovano, Francesco Antonio, conte, 270.
Vismara, Giulio, 42 n.
Vitale, Marina, 342 n.
Vitale Bovarone, Alessandro, 222 n.
Vitale Bovarone, Lucetta, 222 n.
Vitaliani, Vincenzo, 539.
Vittorio Emanuele II di Savoia, re d'Italia (1861-78), 543.
Vivanti, Corrado, 182 n.
Vlastos, Gregory, 7 n.
Vogler, Bernard, 498 n.
Volfredo, missionario cristiano (XI sec.), 53.
Voltaire (*pseud. di* François-Marie Arouet), 438.
Von Henneberg, Josephine, 382 n.
Von Hentig, Hans, 179 n, 484 n, 487 n, 491 n, 492, 498 n.
Von Staden, Heinrich, 347 n.
Vovelle, Michel, 501 n.

Walker Bynum, Caroline, 85 n, 106 n.
Walsh, Katherine, 216 n.
Weisz, Jean S., 382 n.
Welte, Benedikt, 16 n.
Wesley, Charles, 517.

Wesley, John, 517.
West, Stephen, 536.
Wetzer, Heinrich Joseph, 16 n.
*Wilkes, John, 517.
*Williams, John, 534 fig.
Wimpfeling, Jacob, 483.
Wind, Edward, 9 e n.
Winslow, Cal, 346 n.
Wojtyła, Karol Józef, *vedi* Giovanni Paolo II.
Woltersdorf, Ernst Gottlieb, 525 n, 526 e n, 529 n.

Xavier, Jerónimo (*o* Hieronimo), 472 e n, 473-75.

Yerushalmi, Yosef Hayim, 459 n.

Zaibert, Leo, 7 n.
Zambeccari, Costanzo, marchese, 404.
Zamboni, Luigi, 422, 423.
Zanca, Attilio, 351 n.
*Zanni, Maria, 541.
Zanotti, Giampietro, 363 n.
Zarri, Gabriella, 106 n, 213 n.
Zattoni Nesi, Graziella, 279 n.
Zemon Davis, Natalie, 427.
*Zenobi, David, 544.
*Zohane de Zaneto da Vicenza, 283.
Zolli, Paolo, 28 n.
Zorzi, Andrea, 28 n, 29 n, 74 n, 114 n, 123 n, 471 n, 483 n, 491 n.
Zucconi, Vittorio, 5 e n.
Zwijnenberg, Robert, 347 n.

Appendice iconografica

1. Giotto, *Desperatio*, affresco, 1306.

2. Filippo Dolciati, attribuito a, *Storia di Antonio di Giuseppe Rinaldeschi*, tempera su legno, 1502.

3. Cristoforo di Jacopo da Bologna, *Flagellazione, Crocefissione, Martirio dei santi Lorenzo e Biagio*, tavoletta, 1360 circa.

4. Giovanni di Paolo, cerchia di, *Decollazione di san Giovanni Battista*, tavoletta n. 105, XV secolo.

5. Cristoforo de Predis, scena di tortura e di condanna in una città medievale, miniatura, 1470.

6. Niccolò dell'Arca, *Compianto sul Cristo morto*, terracotta, 1463.

7. *Questa sie la forma e 'l modo come se debbeno ordinare et disporre quelle persone che deno andare a confortare et a consolare le persone iudicate a morte*, preambolo del libro I, miniatura, Bologna, seconda metà del XV secolo.

8. Piero della Francesca, *Polittico della Misericordia*, tempera su tavola, 1445 circa, tavola centrale.

9. Tre condannati e tre confortatori, sullo sfondo una città, ex voto, XVI secolo.

10. Scena di tortura, ex voto per grazia ricevuta di Giovanni Zaya, 1599.

11. Scena di esecuzione a Ferrara, miniatura, 1506.

12. La preghiera del condannato, dall'*Orazione da recitarsi per l'assistenza ai condannati a morte*, XVIII secolo.

13. Jacopino del Conte, *Predicazione di san Giovanni Battista*, dipinto murale, 1538.

14. Stemma della Conforteria bolognese: ovale con immagine di boia che taglia la testa al condannato e la scritta «Sacrae Consolatorum Scholae Bononiae Patronus (c.s.)», XVIII secolo.

15. *Decollazione di san Giovanni Battista*, incisione di Silvestro Neri, disegno di Domenico Fratta, Bologna, 1733.

16. Madonna della Conforteria bolognese, miniatura, 1562.

17. Innocente Alessandri, *L'eretico convertito: Michele Paleologo sul patibolo convertito da san Filippo Neri*, incisione, Venezia, 1792.

18. *Rogo di suor Geltruda e di Ignazio Barberi*, in Antonino Mongitore, *L'atto pubblico di fede solennemente celebrato nella città di Palermo a 6 aprile 1724 dal tribunale del S. Uffizio di Sicilia*, Palermo, Epiro, 1724.

Il libro

Durante i secoli di un «lungo Medioevo» nelle città europee si venne progressivamente elaborando e strutturando un grande spettacolo: quello della morte per via di giustizia.

Come ogni dramma teatrale, ciò che manteneva alta la tensione degli spettatori era l'incertezza dell'esito. Erano in gioco due vite, quella del corpo e quella dell'anima e tutte e due rimanevano in pericolo fino alla fine: una fine che si prolungava oltre l'esecuzione, quando il corpo rimaneva esposto alla folla, talvolta squartato e infilzato sulle picche, talvolta pendente dalla forca, talvolta ancora «sparato» dai chirurghi nel rito della «notomia» pubblica. La sorte del corpo e quella dell'anima entrarono a far parte dei dialoghi che si svolsero tra il condannato e la folla per incanalarsi poi all'interno del confronto tra il condannato e gli esperti nell'arte del conforto, i membri di confraternite che si specializzarono in questa funzione e che, fiorite inizialmente nell'Italia centrosettentrionale fra Trecento e Quattrocento, si diffusero in seguito in tutta Europa.

L'autore

Adriano Prosperi (1939) è professore emerito di Storia moderna presso la Scuola Normale Superiore di Pisa. Tra le sue opere, nel catalogo Einaudi: *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari* (1996 e 2009), *Manuale di storia moderna e contemporanea* (con Paolo Viola, 2000), *Il concilio di Trento: una introduzione storica* (2001), *Dare l'anima* (2005 e 2015), *Giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine* (2008), *Cause Perse. Un diario civile* (2010), *La vocazione. Storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento* (2016).

Dello stesso autore

Giochi di pazienza (con Carlo Ginzburg)
Tribunali della coscienza
Storia moderna e contemporanea (con Paolo Viola)
Il Concilio di Trento: una introduzione storica
Giustizia bendata
Cause perse

© 2013 e 2016 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

In copertina: Maestro del Plinio di Pico, *Martirio di San Giacomo l'Intercisio*, miniatura dal Martirologio dei Battuti Neri di Ferrara, fine xv secolo. Venezia, Fondazione Giorgio Cini, ms 2501/2. (Foto © Matteo De Fina).

Questo ebook contiene materiale protetto da copyright e non può essere copiato, riprodotto, trasferito, distribuito, noleggiato, licenziato o trasmesso in pubblico, o utilizzato in alcun altro modo ad eccezione di quanto è stato specificamente autorizzato dall'editore, ai termini e alle condizioni alle quali è stato acquistato o da quanto esplicitamente previsto dalla legge applicabile. Qualsiasi distribuzione o fruizione non autorizzata di questo testo cosí come l'alterazione delle informazioni elettroniche sul regime dei diritti costituisce una violazione dei diritti dell'editore e dell'autore e sarà sanzionata civilmente e penalmente secondo quanto previsto dalla Legge 633/1941 e successive modifiche.

Questo ebook non potrà in alcun modo essere oggetto di scambio, commercio, prestito, rivendita, acquisto rateale o altrimenti diffuso senza il preventivo consenso scritto dell'editore. In caso di consenso, tale ebook non potrà avere alcuna forma diversa da quella in cui l'opera è stata pubblicata e le condizioni incluse alla presente dovranno essere imposte anche al fruitore successivo.

www.einaudi.it

Ebook ISBN 9788858422298